LA NADA OCULTA

ESBOZOS DE SU PRESENCIA EN ARISTÓTELES Y EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Héctor Sevilla

ITACA

Acceso Abierto

Héctor Sevilla nos presenta una recopilación de ensayos a propósito del tema de la nada. Si bien cada capítulo fue concebido de manera particular, es posible encontrar los hilos conductores que los unen: la ausencia, el sinsentido, el no-ser, los límites y la levedad.

La primera sección, centrada en Aristóteles, aborda algunas vetas de interpretación del pensamiento aristotélico; delimita el vínculo entre el motor inmóvil, la nada absoluta y el concepto de divinidad; propone fundamentos hermenéuticos de herencia aristotélica, y puntualiza las implicaciones culturales y metafísicas de la ética propuesta por Aristóteles.

La segunda sección se entreteje a partir del pensamiento de Sartre, Lévinas, Derrida, Merleau-Ponty y Foucault. Se analiza el dominio de la vista en el ámbito de la filosofía; se pone en duda la afirmación teológica a partir de la fenomenología; se señalan los límites de la conciencia y la precariedad de la libertad; se delimitan los factores que detonan la incertidumbre y se invita a la inquietud de sí para favorecer la conversión social.

> "De acuerdo con Sevilla, la ética viene a ser una hermenéutica de la cultura. Lo cual me parece muy atinado".
>
> Mauricio Beuchot

creative commons

ISBN: 978-607-8651-89-4
9 786078 651894

editorialitaca.com

Héctor Sevilla es doctor en filosofía (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México), miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, del Sistema Nacional de Investigadores y de la Sociedad Académica de Filosofía de España. Es profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara. Sobresalen sus libros *Espiritualidad filosófica. El paradigma de la vacuidad en Nagarjuna, Samkara y Nishitani* (Barcelona, Kairós, 2018), *Filosofía transpersonal. Puentes, abismos y senderos* (Barcelona, Anthropos, 2018), y *Asombro ante lo absoluto. Ocho actitudes en presencia de lo sublime* (Barcelona, Kairós, 2021). En Itaca ha publicado *Contemplar la nada. Un camino alterno hacia la comprensión del ser* (México, 2017) y el colectivo *Analogías alternantes de la nada. Ejercicios filosóficos sobre el vacío* (México, 2015). Cuenta con más de 130 artículos incluidos en revistas de varios países. Ha contribuido con sus estudios y publicaciones al ámbito de la ontología, la mística y la literatura, aportando las bases de un renovado nihilismo de corte transpersonal.

LA NADA OCULTA

LA NADA OCULTA

Esbozos de su presencia en Aristóteles y en la filosofía contemporánea

Héctor Sevilla

ITACA

La nada oculta. Esbozos de su presencia en Aristóteles y en la filosofía contemporánea,
de Héctor Sevilla

Primera edición: 2022

Fotografía de portada:
Copyright (c) 2021 TravelerFL/Shutterstock

D.R. © 2022 Héctor Sevilla

Creative Commons

D.R. © 2022, David Moreno Soto / Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
Tel. 55 5840 5452
itaca00@hotmail.com
editorialitaca.com

ISBN: 978-607-8651-89-4

Hecho en México / *Made in Mexico*

Para aquellos que contemplan la nada

ÍNDICE

Prólogo 13

Exordio 19

PRIMERA PARTE
RESONANCIAS DE LA NADA EN ARISTÓTELES, 21

1. El arte de interpretar a Aristóteles 23
Los intérpretes de Aristóteles 24
Líneas de interpretación aristotélica 28

2. El motor inmóvil y la nada 35
El motor inmóvil en la filosofía aristotélica 35
El principio del movimiento 37
Sobre la eternidad del movimiento 43

3. El proton kinoun *y la nada absoluta* 49
La sustancia en la metafísica 51
Sobre el lugar del motor inmóvil 55
La nada y el *proton kinoun* 56

4. Hermenéutica de herencia aristotélica 59
Conciencia y conocimiento 59
La nada y el conocimiento 61

Pensar la hermenéutica 63
Interdisciplinariedad hermenéutica 65

5. Implicaciones culturales y metafísicas de la ética aristotélica 69
Sobre la originalidad de los escritos éticos de Aristóteles 70
El bien supremo como meta de la ética 72
La obtención de las virtudes 77
La ética como hermenéutica de la cultura 81
La ética y la divinidad en Aristóteles 88

SEGUNDA PARTE
SOMBRAS DE LA NADA EN ALGUNAS FILOSOFÍAS CONTEMPORÁNEAS, 95

6. Las sombras de la mirada 97
El imperio de la visión 97
Enfrentamiento de lo ocular 101
La mirada y sus sombras 105

7. Dios, el ser y la nada 111
La manera homogénea de Dios 112
Dios y los fenómenos 113
Ontología de los fenómenos 115
La imposibilidad de ser sin potencias 117
La nada y los entes 118
La imposibilidad de una conciencia pura 119
La nada y el ser del humano 123

8. Los límites de la libertad y la mirada 125
La conciencia como ser en sí 126
La opacidad del ser sobre sí mismo 127
La duda y la parcialidad de las respuestas 129
La nada, la negación y el límite 132
La mirada mundana del hombre 136
Los ojos de la mente o la mente del ojo 139

9. La incertidumbre inevitable 143
La mentira y la conciencia como preludio de la mala fe 144
La tipología de la mentira 146
La mala fe sartriana 147
El inconsciente y la negación de la mala fe 150
La imposibilidad de la buena fe 152
Incertidumbre y fe 156

10. El valor de la inquietud de sí 159
Sobre la inquietud de sí 160
La fuente de la conversión 163
Retornar a la ocupación de sí 167
Las formas de la inquietud de sí 168
La inquietud de sí y la *stultitia* 171
Inquietud de sí y transformación social 174

Epílogo 177

Referencias 181

PRÓLOGO

En esta nueva obra que nos entrega Héctor Sevilla continúa con su meditación sobre la nada. Pero le da un nuevo sesgo: afronta el tema valiéndose de filósofos clásicos y contemporáneos. Uno de los clásicos que utiliza es Aristóteles. Nuestro autor comienza ponderando las dificultades que se presentan en la lectura de la ontología aristotélica. Sobre todo, se opone a la noción tradicional de Dios. Hace un recorrido por los principales exégetas del estagirita y va elaborando su propia interpretación. Se trata de vincular el motor inmóvil con la nada como posibilidad de movimiento. Se procura asignar un papel a la nada en la filosofía del ser, a despecho de la minimización que de ella han realizado los estudiosos de Aristóteles. Y se hace de manera cercana a Heidegger.

Entonces la privación, que es un tipo de nada, tiene un papel en la explicación del movimiento que da Aristóteles; la nada ocupa un lugar en su cosmología, pero no como algo positivo, sino como algo negativo: la privación de la forma, la cual permite que en el movimiento, sobre todo en el de mutación o cambio, se dé un cambio de for-

ma en el cuerpo, el cual abandona una forma y adquiere otra; ésta se recibe en la materia, pero para ello se necesita que haya privación. Es privación de la forma que no se tiene pero se adquiere, precisamente por el movimiento o mutación. Y ya que el motor inmóvil causa el movimiento, da ocupación a la nada en tanto que privación. En ese sentido, el autor no afirma que la nada es la causa del movimiento, sino la facilitadora del mismo.

Prudentemente, Sevilla nos recuerda que Aristóteles parte de la sustancia, y que para él la palabra "Dios" no tiene el mismo significado que para los pensadores de la actualidad; por ello resulta muy saludable distinguir las dos concepciones. El propio Aristóteles piensa que toda cosa es en función de su contrario, en el sentido de que se opone a él, y así la nada se opone al ser, por lo que ocupa un lugar en la ontología. Eso lo vemos claramente en Heidegger.

Debido a los problemas que surgen en la interpretación de Aristóteles, Sevilla hace bien en detenerse a meditar acerca de la hermenéutica. También es excelente lo que se propone: una hermenéutica aristotélica, o en la línea del estagirita. Nuestro autor tiene el tino de señalar que, para Aristóteles, el pensamiento es un diálogo interior que se expresa en el lenguaje. Este último es la representación del conocimiento y éste lo es de la realidad. Así se da el realismo clásico. Una hermenéutica que vaya en esa misma línea tiene que ser una hermenéutica de la hermenéutica. Lo que hace en realidad es salvaguardar el realismo en la interpretación, procurar que no se elimine la noción de verdad o de adecuación a los textos. Y es, como lo ha notado Tugendhat, una hermenéutica que se conecta con la ética. Esto ya lo había señalado Lévinas, pero es muy sensato recordarlo.

El autor señala una innegable novedad en las propuestas de Aristóteles en cuanto a la ética, lo cual impli-

ca que todavía hoy son de utilidad. Así, se discuten las nociones de bien, de bien supremo, de felicidad y otras que se requieren al comienzo de la filosofía moral para indicar su finalidad. Y el autor nos hace observar que para el estagirita el bien no es unívoco, pero tampoco equívoco, sino analógico. Hay varios tipos de bienes, pero unos son más esenciales que otros para el hombre.

Héctor Sevilla señala como rasgo peculiar de Aristóteles una ética de virtudes. La importancia de la noción de virtud se ha venido reconociendo últimamente: Gadamer, MacIntyre y otros lo han hecho así. Y de nuevo se habla de la formación de virtudes como el objetivo de la ética. Sobre todo, se apunta a la virtud de la *phrónesis* (que se ha traducido tradicionalmente como prudencia), y con ello se vinculan la ética y la hermenéutica; a pesar de ser un elemento de la moral, Gadamer decía que es el esquema o modelo de la interpretación. Así, de acuerdo con Sevilla, la ética viene a ser una hermenéutica de la cultura. Lo cual me parece muy atinado.

En la segunda parte del libro, el autor pasa a la filosofía francesa del siglo XX. Comienza revisando el campo de lo visual —que hoy en día se ha apoderado de nosotros— en la estética y la técnica. Comienza con los griegos, pasa a los medievales y desemboca en los franceses del siglo XX. Es sobre todo la modernidad la que privilegia la vista, como lo hicieron Descartes y, después, Bergson; y Deleuze aborda este campo en sus estudios sobre el cine, que llenan dos volúmenes. Singularmente sobresale Lévinas, quien, dado su sustrato judío, señala que la vista es de los griegos y el oído de los judíos, en la oposición bien conocida que hace entre Atenas y Jerusalén. De ahí que para él la mirada deba ir al rostro del otro, en donde encuentra la interpelación para hacerse cargo de su prójimo.

Pasamos a la consideración de Dios como Nada, lo cual nos recuerda que esto lo hicieron muchos místicos

usando la teología negativa. Entre los franceses la usó Derrida. De hecho, la fenomenología no puede captar a Dios pues ha intentado hacerlo de manera unívoca (con excepciones, como la de Jean Luc Marion); tiene que entrar la hermenéutica para hacerlo de manera analógica, no equívoca; es decir: se necesita una hermenéutica analógica (y no sé si también una fenomenología de corte analógico). La misma creencia en Dios, o el anhelo de Él, se basa mucho en la aceptación de la nada en nosotros, por comparación con su Ser. La fenomenología ha querido una conciencia pura y algunos de sus cultivadores, como Sartre, una libertad omnímoda, lo cual es inaceptable. Siempre hay un requisito emocional en las cosas más trascendentales, y en la creencia en ellas.

Por eso el autor pasa a hacer crítica de la conciencia y de la libertad e indica sus límites, sobre todo a la libertad sartriana, pues a ésta se le opone la nada, la cual le pone márgenes. Algo más refrescante es el pensamiento de Merleau-Ponty, que discutió mucho a Sartre. Ese filósofo más joven estuvo abierto a otras cosas, y señaló que se había dado demasiada centralidad a la mirada (fenomenológica); había que hacer que no fuera tan abstracta y se dirigiera al cuerpo y a esa región intermedia (muy analógica) que él llamaba "la carne".

Finalmente, Sevilla aborda el tema de la función del filósofo. Lo ve como interventor que construye la conversión social desde la inquietud de sí señalada por Michel Foucault. Este autor lo abordó desde la *epiméleia* o cuidado de sí, que se ejercía en una especie de dirección espiritual que practicaban los griegos, principalmente los platónicos, los epicúreos y los estoicos, y después los cristianos. Pero los cristianos descalificaron la inquietud de sí, la cual, a diferencia de ellos, es vista como positiva por Foucault. De hecho, este pensador estuvo muy interesado por las formas de la subjetivación.

El autor de este libro sostiene que quien da consejos no es por fuerza alguien que lo sabe todo, sino el filósofo en tanto que ser humano que sufre y duda. Solo así se puede comprender al otro. En la línea de Foucault, educar es preparar al otro para las adversidades; eso es más importante que las demás enseñanzas. Y esto se conecta con la libertad, pues hay que decidir. De hecho, en ello consiste el ideal retórico de la deliberación: aprender a deliberar y a decidir. Se trata de combatir la estulticia (incapacidad de discriminación o de juicio); esto es algo en lo que yo he insistido mucho: la educación es, en el fondo, formación del juicio, no sólo teórico sino, sobre todo, práctico (la *phrónesis* o prudencia). Especialmente para la vida en sociedad.

Estas enseñanzas y muchas otras nos da el libro de Héctor Sevilla, y debemos agradecérselo.

Mauricio Beuchot

EXORDIO

El libro que el lector tiene en sus manos es una recopilación de reflexiones a propósito del problema filosófico de la nada. El peculiar título *La nada oculta* invita a escudriñar la abstracción de la nada y a encontrar su presencia maquillada en dos épocas particulares de la historia del pensamiento humano. En la obra se conjuntan diez abordamientos que interactúan mediante ejes temáticos que en los que convergen la ausencia, el sinsentido, el no-ser, la levedad y la encrucijada de la existencia humana.

El contenido se divide en dos bloques de capítulos: el primer conjunto de textos se centra en Aristóteles; el segundo se entreteje con el pensamiento de algunos filósofos del siglo pasado, como Sartre, Lévinas, Derrida, Merleau-Ponty y Foucault.

En la primera sección se abordan las dificultades y vetas en la interpretación del pensamiento aristotélico; se delimita el posible vínculo entre el concepto de motor inmóvil y la nada absoluta; se exploran las convergencias entre el *proton kinoun* y el concepto de divinidad; se proponen algunos fundamentos hermenéuticos de he-

rencia aristotélica, y se puntualizan las implicaciones culturales y las posibilidades metafísicas de la ética propuesta por Aristóteles.

En la sección que reúne a los filósofos contemporáneos ya mencionados, se analiza el dominio de la vista en el ámbito de la filosofía; se refiere la imposibilidad de la afirmación teológica a partir de la fenomenología; se señalan los límites de la conciencia, la precariedad de la libertad y las características de la mirada mundana del hombre; se delimitan los factores que ponen en claro la imposibilidad de eludir la incertidumbre, y se invita, por último, a la promoción de la inquietud de sí para la conversión social.

Si bien cada capítulo fue concebido de manera particular, es posible encontrar los hilos conductores que los unen: la resonancia del tema de la nada, el sentido de rastrearla en los textos antiguos y contemporáneos, así como la oportunidad de contemplarla en la cotidianidad.

Primera parte

RESONANCIAS DE LA NADA EN ARISTÓTELES

1. EL ARTE DE INTERPRETAR A ARISTÓTELES

En el presente capítulo se abordan algunas de las principales dificultades que surgen cuando procuramos interpretar el pensamiento aristotélico; se pone en claro la influencia que sobre Aristóteles ejerció su contexto sociocultural, incluido su vínculo con los aportes platónicos. Además, se analizan distintas alternativas para el estudio aristotélico, de acuerdo con los principales enfoques de sus diversos intérpretes en la filosofía occidental.

No se pretende aportar novedades acerca de Aristóteles, sino sólo desaprender algunos supuestos que la tradición ha añadido al aristotelismo primigenio y presentar la opción de una interpretación diferente, centrada en la convergencia del ser y el no-ser. Lo anterior se contrapone al intento de hacer que las nociones escolásticas de Dios se compaginen con el pensamiento aristotélico.

Los intérpretes de Aristóteles

Es interminable la lista de intérpretes del filósofo del Peripato, no sólo por el interés que despiertan sus temáticas sino por las múltiples maneras de abordarlo. Según lo establece Beuchot, "el texto mismo del estagirita opone numerosas dificultades exegéticas y es de hermenéutica ardua" (2004: 9); por ello se requiere de un esfuerzo adicional para conservar el espíritu aristotélico en su pureza inicial.

Además de las disputas en el terreno de las reinterpretaciones, al estudiar a Aristóteles uno se encuentra, tal como observa Jaeger (1984), con la dificultad de interconectar sus textos con las distintas etapas de su vida, pues se otorga mayor importancia a la que estuvo influida por Platón, es decir, la época temprana del filósofo de la *Metafísica*. Si bien podría pensarse que las reflexiones aristotélicas nunca son del todo ajenas a la filosofía de Platón, Reale (1985) asegura que aun cuando Platón dejó su impronta en la formación del estagirita, éste dio un paso más allá de las enseñanzas de su maestro y logró un pensamiento propio. Tal es la idea de la que parte este trabajo, sin que ello suponga negar la presencia platónica —al menos como punto de partida— en la filosofía de Aristóteles.

Una de las principales distinciones entre la filosofía platónica y la aristotélica es, según Reale, que "Aristóteles abandonó la teoría de las ideas trascendentes, pero no la de un Dios trascendente y la de una realidad divina, asimismo trascendente" (1985: 19). Es decir, la necesidad de un ente supremo que explicase todo lo existente, fue una de las ideas platónicas que mayor eco tuvo en el pensamiento del estagirita, sólo que éste se focalizó en una noción del todo original: la del primer motor.

Una de las deformaciones más comunes de la filosofía aristotélica es la reinterpretación cristiana del Primer Motor. Explicar los errores humanos arguyendo la naturaleza pecadora que deriva de la mancha original ha sido un tópico reiterado. El mal en el mundo, se afirma en tal doctrina, es producto del hombre, no de Dios. Así se intenta preservar la idea de un Dios armonioso cuyas criaturas son las culpables de su propia corrupción. Se plantea que Dios atrae al hombre, por cuanto es el Primer Motor, pero es el hombre quien, en algún momento, se aleja de manera voluntaria y peca.

Aristóteles "no fundó ninguna escuela en el sentido material y jurídico" (Düring, 2005: 35-36); daba sus lecciones en el gimnasio público del Licabeto, conocido como Liceo. Cuatro años después de la muerte del filósofo, Teofrasto compró una propiedad en la que se fundó una escuela que tomó el nombre de Peripato, porque en ella se tenía la costumbre de impartir y escuchar las lecciones caminando.

No fundar una escuela física es una de varias diferencias sociales entre Platón y Aristóteles. Y éste, a diferencia de su maestro, nunca se granjeó el mismo respeto y consideración de sus contemporáneos. Düring afirma que

> cuando murió Platón había dirigido su escuela a lo largo de cuarenta años. Era famoso y ya a su muerte fue visto como figura histórica [...], los numerosos fragmentos de papiro y citas atestiguan cuán temprana y ampliamente se había extendido el conocimiento de sus escritos. Si tuvo enemigos fueron tan insignificantes que su voz no fue escuchada. Una concepción antiplatónica, absolutamente, nació apenas unos cien años después de su muerte (2005: 41).

En cambio, Aristóteles siempre fue considerado un extraño en Atenas; nunca logró dirigir ninguna escuela

y se vio obligado a huir a Asia Menor tras algunas desavenencias con Espeusipo, el sobrino de Platón que tomó el control de la Academia. El mismo Düring afirma que "Aristóteles tuvo pocos amigos y muchos enemigos, para algunos de los cuales el móvil era el odio político" (2005: 41). Es conocida la disputa entre Aristóteles y la escuela Isocrática, así como su enemistad con Jenócrates y Heráclides, antiguos compañeros de la Academia.

Puede conjeturarse que en los primeros escritos de Aristóteles sus diferencias con Platón no fueron tan radicales debido al riesgo de ser desprestigiado. Apenas comenzó a criticar las afirmaciones del maestro, Aristóteles fue repelido por los múltiples seguidores del fundador de la Academia. Una diferencia significativa entre los dos fue la negación aristotélica de la divinidad. A pesar de ello, el estagirita no podía manifestar su posición de manera contundente. El motor inmóvil nada tiene que ver con el demiurgo platónico y tiene menos implicaciones que las correspondientes a una deidad: *a)* el motor inmóvil no está relacionado afectivamente con los humanos; *b)* no es visto como creador, sino como algo impersonal. Por ello, en caso de que Aristóteles hubiese concebido una propuesta atea, tuvo que maquillarla para que sus relaciones sociales no empeoraran. No estaba en condiciones de manifestarse contra lo divino a tal profundidad, aunque su desavenencia está implícita en su filosofía.

En el pensamiento del estagirita no se advierte ninguna influencia de las ideas innatas, y desechó la idea de la reminiscencia. Su desaprobación de un Dios interventor, su planteamiento de un Dios que no influye en lo cotidiano y no es creador, no da lugar a ninguna religión. Aristóteles no podía negar la noción de un Dios así porque entendió que no hay necesidad de negar lo que no es posible afirmar. La actual concepción religiosa que se

tiene de Dios dista mucho de la noción de la deidad que tuvo el nacido en Estagira. Su noción fue posteriormente reestructurada de manera tendenciosa para dar cabida a la concepción occidental de Dios. Si Aristóteles hubiese negado de manera enérgica cualquier posibilidad de existencia divina, habría tenido fricciones con la tradición ateniense, pues desde Homero hasta los epicúreos y estoicos, pasando por Platón, la existencia de la divinidad (o de varias) era una cuestión de la que no cabía dudar. Düring defendió la originalidad de Aristóteles, pero reconoció que "se había quedado adherido a ciertas estructuras del pensamiento platónico en tal forma que no pudo liberarse de ellas" (2005: 60).

Las tergiversaciones del pensamiento de Aristóteles tuvieron lugar porque "en su momento sólo tuvo dos discípulos verdaderos: Teofrasto y Eudemo de Rodas" (Düring, 2005: 68). Hay pocas pruebas de que los tratados aristotélicos hayan sido conocidos en la época helenística. Sus escritos permanecieron poco explorados durante al menos 300 años después de su muerte. Cabe decir que la estructura y orden actual de algunos de los textos atribuidos a Aristóteles se deben en gran medida al redactor que tomó sus manuscritos, apuntes de clase y diversas anotaciones para elaborar un corpus conciso.

En la *Metafísica* se advierte con claridad que la serie está incompleta, y que "en particular no es la teología, tal como la conocemos, la conclusión perseguida" (Jaeger, 1984: 225) por Aristóteles. En ese sentido, Aubenque pone de manifiesto

> lo artificial y hasta absurdo, en cierto modo, que ha podido ser la actividad de los comentaristas, que, a partir de la edición de Andrónico de Rodas, se pusieron a examinar e interpretar los textos de Aristóteles sin conocer ni el orden efectivo de su composición ni el que Aristóteles pretendía darles, como tampoco los detalles y pormenores del proce-

> so, los motivos y ocasiones de la redacción, las objeciones que habría podido suscitar y las respuestas de Aristóteles (1981: 10).

No cabe pretender ahora una nueva interpretación de Aristóteles, sino revisar su propuesta del motor inmóvil e indagar en la noción de la nada que está oculta ahí. Resulta oportuno rastrearla en la metafísica, en el entendido de que la genialidad aristotélica ajustó sus expresiones a las premisas de su época y contexto.

Líneas de interpretación aristotélica

Desde la época de Aristóteles existe la tendencia a tomar partido por alguna de sus propuestas filosóficas. A partir de Teofrasto, su sucesor en el Peripato, comenzó la sucesión de comentarios a favor o en contra de Aristóteles. Teofrasto prefería, por ejemplo, la fenomenología descriptiva por encima del análisis de los principios propuestos por Aristóteles.

Eudemo, Dicearco y Aristóxeno (Reale, 1985: 161) defendieron la doctrina materialista del alma que había sido refutada por Aristóteles, lo cual los condujo de nuevo hacia Platón. El sucesor de Teofrasto en la dirección del Peripato, Estratón de Lampsaco, se limitó a estudiar los conceptos de materia y movimiento sin referir al motor inmóvil, el cual se encuentra presente no sólo en los argumentos metafísicos sino también en la lógica, la hermenéutica y la ética aristotélicas.

Los escritos esotéricos de Aristóteles, así como toda su biblioteca, fueron cedidos por Teofrasto a Neleo, quien los guardó en Asia Menor. Los herederos de Neleo ocultaron los textos y en el año 86 a. e. c. fueron confiscados y llevados a Roma. Entre los años 40 y 20 a. e. c., Andró-

nico de Rodas, el undécimo director del Liceo, publicó las obras que corresponden a la labor docente del estagirita. Es sabido que la mayor aportación de Aristóteles no está en los escritos que realizó para el público, sino en los textos dirigidos a sus alumnos. Debido a lo dispersos que estaban sus escritos y apuntes, nadie en la época de Aristóteles tuvo acceso a la totalidad de sus obras.

Tuvo que llegar el siglo II para que fuera comenzado el trabajo serio y riguroso de los comentadores de Aristóteles. Aspasio realizó una sobresaliente crítica de la *Ética a Nicómaco*. Alejandro de Afrodisia, entre los años 188 y 211, discutió algunos aspectos de la *Metafísica*, dudó de la inmortalidad del alma y analizó la filosofía de Aristóteles de manera naturalista.

Más adelante, la filosofía aristotélica se fundió con el neoplatonismo, clausurando así la escuela peripatética. Entre las filas neoplatónicas estaba Ptolomeo, quien escribió un texto sobre la vida de Aristóteles que llegó a ser la fuente de casi todas sus biografías.

En el siglo VI, Severino Boecio, autor del famoso libro *De las consolaciones de la filosofía*, tradujo los dos primeros tratados del Órganon, permitiendo así que el mundo latino conociera esa obra aristotélica. Tuvieron que pasar cientos de años hasta que, en el siglo XIII, el mundo occidental conociera los escritos del estagirita, gracias a las traducciones de Guillermo de Moerbeke.

Avicena, en el contexto árabe, interpretó varios textos de Aristóteles en el siglo XI. Con mayor éxito y reconocimiento lo hizo Averroes en el siglo XII, a tal punto que fue llamado el "comentador por excelencia de Aristóteles" (Reale, 1985: 165), puesto que fue más allá de los comentarios adjudicados a los neoplatónicos. En Europa se buscó conciliar el pensamiento aristotélico con las doctrinas de los libros sagrados. Durante la Edad Media, hubo al menos tres posiciones distintas con respecto a

Aristóteles: *a)* la de aquellos que intentaron minimizarlo con la intención de prestar más atención a los postulados platónicos; *b)* la de quienes utilizaron a Aristóteles para apoyar las doctrinas de salvación, haciéndole compatible con la fe; *c)* y la de quienes deseaban romper con el tomismo sin negar al Motor Inmóvil y aludiendo a dos tipos de verdad: la de la fe y la de la razón. En el primer grupo figuran Agustín de Hipona, Buenaventura, Alejandro de Hales y Guillermo de Auvergne; en el segundo, Alberto Magno y Tomás de Aquino; en el tercero, Siger de Brabante.

No hay duda de que los escritos de Aristóteles estimularon la reflexión filosófica durante la escolástica, a tal punto que se volvió el autor más referido. Las concepciones aristotélicas ofrecieron fundamentos filosóficos a cuestiones centrales de la escolástica, como la divinidad, la realidad y el hombre. El mundo occidental debe a esa época gran parte del influjo sobre la manera actual de entender la existencia.

Resulta imperativo seguir reflexionando en torno a Aristóteles para confrontar las interpretaciones que lo posicionaron como el baluarte filosófico en el que se edifica la argumentación a favor de la existencia del Dios cristiano. Si la metafísica aristotélica supone un absoluto que determina el razonamiento, de ahí derivará la hermenéutica e incluso la ética que se funda en ella. Al modificar la manera de concebir lo absoluto, se propicia el cambio en el modo de entender el bien último. Si la metafísica está presente en la ética, no es posible evadir la implicación que deriva del pensamiento aristotélico.

Durante el Renacimiento, la notable y célebre representación de *La escuela de Atenas* pintada por Rafael, resume de manera concisa la disputa entre Platón y Aristóteles; el primero señalando con su dedo las alturas abstractas de lo innombrable, y el segundo apuntan-

do hacia el piso, lo natural, lo empírico. La oposición de ambos filósofos se volvió representativa de las disputas entre sus lectores. De cualquier modo, en el fondo del pensamiento aristotélico sigue existiendo una influencia platónica, al menos en la noción de que todo está orientado al sumo bien.

Gemisto Pletón publicó en 1440 una obra en la que afirmó la superioridad de Platón sobre Aristóteles. Algunas reacciones notables fueron las de Scholarius Gennadio, Teodoro Gaza, Jorge de Trebisonda y Hermolao Bárbaro, quienes son recordados, además, como los principales estudiosos del estagirita en el Renacimiento. Bárbaro consideró perjudicial la interpretación tomista de Aristóteles, acusando al dominico de tergiversar al de Estagira.

En un inicio, el enfoque averroísta (creencia en el potencial del intelecto humano) y los puntos de vista alejandristas (mortalidad del alma) dividieron a los estudiosos de Aristóteles durante el Renacimiento. De manera posterior, una tercera línea renovó la visión aristotélica, lo cual se debe a las posturas de algunos jesuitas y dominicos.

En la Edad Moderna, luego de la influencia de pensadores como Galileo y Descartes, el pensamiento aristotélico quedó relegado. Se considera que Kant se centró en el estagirita para sus estudios, pero se limitó a la versión escolástica de Aristóteles. Los grandes filósofos descuidaron el pensamiento aristotélico, al menos por 200 años, hasta la llegada de Hegel. En el segundo volumen de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, el filósofo alemán afirma de Aristóteles: "Con ningún otro filósofo se ha cometido injusticia más grave, a través de tradiciones carentes de toda sombra de pensamiento que se han transmitido en torno a su filosofía y que prevalecen todavía en la actualidad" (1997: 276).

Contrario a la idea común, Hegel no ve en Aristóteles a un empirista, sino a un idealista; observó que es "uno de los genios científicos más ricos y profundos que haya existido jamás" (1997: 275). Incluso, en una de sus alusiones más firmes y categóricas, afirma que "es el más digno de ser estudiado entre los filósofos antiguos" (1997: 293). No sobra afirmar que este filósofo, además de reconocer en Aristóteles a un pensador de la más alta jerarquía, también lo utiliza para dar mayor realce a sus propios postulados filosóficos. A partir de Hegel, prosiguió una consecuente y muy celebrada proliferación de estudiosos aristotélicos.

En la segunda mitad del siglo XIX, Brentano reinterpretó la ontología y la lógica aristotélica a partir de los conceptos de sustancia. Además, el filósofo alemán también influyó directamente en Heidegger, quien es, sin ninguna duda, uno de los pilares de las actuales corrientes de interpretación de Aristóteles, conocida como la fenomenología fáctica. Tan clara es la influencia de Brentano en Heidegger que en *El ser y el tiempo*, obra cumbre del segundo, se analizan en la introducción las conclusiones del primero sobre Aristóteles.

En el siglo XX se definieron con mayor claridad las líneas o tendencias en el estudio de Aristóteles. De acuerdo con Reale (1985: 161-176), sobresale la línea neoclásica, la cual centra sus esfuerzos en ubicar el valor especulativo de Aristóteles y en desacreditar las interpretaciones escolásticas. A su vez, el neoescolasticismo de Owens, Mansion y Nuyens tiene la intención de desvincular los aportes de Aristóteles y Tomas de Aquino, para así reconocer con mayor nitidez los alcances de cada uno. En su obra *Aristóteles*, publicada en alemán durante 1923, Jaeger concluye que la filosofía del estagirita está fraccionada en distintas etapas en las que pasa de un platonismo radical a un empirismo moderado, el cual se vol-

vió más intenso de manera paulatina. Al no existir un carácter homogéneo en las especulaciones aristotélicas, Jaeger considera que su estudio requiere la comprensión de su proceso teórico. Esta línea de estudio es llamada "orientación histórica-filológica" (1985: 174). A su vez, Hans von Arnim y Max Wundt contradijeron a Jaeger al asegurar que su línea evolutiva podría ser invertida si se considera que Aristóteles pasó del empirismo al platonismo. Reale concluye que la cronología de textos no puede ser satisfactoria en virtud de que gran variedad de los escritos aristotélicos fueron ordenados por sus intérpretes y no guardan un orden histórico, además de que no se conoce la fecha específica de los esotéricos.

Otro argumento contra la postura de Jaeger es la defensa que realizó Düring, quien asegura que Aristóteles nunca fue un platónico de verdad, sino que mantuvo claras diferencias con las ideas de su maestro. Asimismo, Düring se mantuvo escéptico ante las interpretaciones escolásticas de Aristóteles, e incluso las consideró un obstáculo porque "dificultan la recta inteligencia de la filosofía aristotélica" (2005: 8).

La dirección heideggeriana, apoyada por Tugendhat, Bröcker y Aubenque, busca problematizar las concepciones aristotélicas desde una perspectiva actual. Interesantes análisis de la influencia aristotélica en Heidegger se encuentran en el trabajo de Franco Volpi (2012), quien refirió la influencia del estagirita en los hallazgos del filósofo alemán.

Los múltiples senderos de interpretación del pensamiento aristotélico dan cuenta de la importancia de su filosofía. Uno de los conceptos más importantes en su vasta obra es, claro está, el de primer motor inmóvil, el cual nos proponemos abordar enseguida.

2. EL MOTOR INMÓVIL Y LA NADA

En el presente capítulo se revisa la concepción aristotélica del motor inmóvil y las distintas elucubraciones que a partir de ese concepto han sido realizadas. Del mismo modo, se propone la implicación del concepto de la nada en la filosofía de Aristóteles bajo la premisa de que sus condiciones socioculturales lo obstaculizaron para abordarla como principio metafísico que faculta las posibilidades del mundo físico. Al final de la sección se aporta una conclusión sobre el modo de ser de la nada, tratando de revitalizar su protagonismo, a pesar de la negación de la que ha sido objeto por los intérpretes aristotélicos.

El motor inmóvil en la filosofía aristotélica

Cuando los filósofos medievales insertaron en el *dios aristotélico* el significado apriorístico del escolasticismo, se distanciaron de la visión original de Aristóteles. La hermenéutica no conduce a una deducción universal que abarque todos los razonamientos, sino que se desprende

de perspectivas variables que están siempre en movimiento por los aprendizajes y el corpus teórico y psicológico del hermeneuta. Ahora bien, si la ética es producto de la hermenéutica, las concepciones morales tampoco pueden someterse al rígido dictamen de un principio vertical, sino que deben partir de una revisión horizontal, empírica y mundana, tal como la defendió Aristóteles.

Lo anterior supone desentenderse de los finalismos universales y de las implicaciones generalistas que se han inmiscuido en la cosmovisión occidental; esta ruptura daría entrada a la valoración de la causalidad que se manifiesta en el devenir. De acuerdo con lo que señala Aubenque,

> no hay de hecho comentarista de Aristóteles que no lo sistematice a partir de una idea preconcebida: los comentaristas griegos a partir del neoplatonismo, los escolásticos a partir de cierta idea del dios de la Biblia y su relación con el mundo. Cuanto más profundo es el silencio de Aristóteles, más prolija se hace la palabra del comentarista; no comenta el silencio: lo llena; no comenta el mal acabado: lo acaba; no comenta el apuro: lo resuelve o cree resolverlo; y acaso lo resuelva de veras en *otra* filosofía (1981: 12).

La concepción del motor inmóvil se desprende de la observación naturalista de Aristóteles en torno al mundo y los fenómenos tangibles acontecidos en él. El filósofo se pregunta por el origen del movimiento desde la época temprana de sus elucubraciones. Se observan comentarios al respecto en su obra *Acerca del Alma;* pero es en la *Física* donde el pensamiento de Aristóteles alcanzó su mayor estatura, llevándolo a los límites de lo que él llamó filosofía segunda y a la antesala de la filosofía primera. El problema por resolver era, entre otros, el movimiento.

El principio del movimiento

Aristóteles[1] explicó que en todo movimiento psicofísico hay un propósito: "Lo que nos mueve puede ser una consideración, una idea, una decisión, un deseo o un apetito" (1978: 700 b 25). Por ello, "en el movimiento psicofísico, la voluntad es el mediador, pues la voluntad mueve en tanto es movida; por tanto, la voluntad es aquello por medio de lo cual el alma mueve al cuerpo" (1978: 703 a 5). De ello se desprende que la voluntad es una herramienta del alma para influir en el cuerpo; aquí se observa al Aristóteles platónico al que se refirió Jaeger. Además, Aristóteles acierta al deducir que "la mayor parte de los procesos corporales son involuntarios" (1978: 703 b 3), con lo cual abre la puerta al reconocimiento de cierta automatización y a la noción de que el alma tiene formas específicas de intervenir en el movimiento.

En *Acerca del Alma*, Aristóteles puntualizó que existe un *pneuma* innato o una especie de aire con el que se nace, el cual permite al alma la facultad de mover al cuerpo. Tal idea no fue desarrollada en sus textos posteriores, así que cabe especular que percibió la improbabilidad de esos supuestos. Düring es muy crítico en este aspecto al afirmar que "probablemente él mismo creyó que con esta idea, que a nosotros nos parece absurda, había resuelto en forma definitiva el problema del automovimiento" (2005: 535).

En su introducción al libro octavo de la *Física*, Aristóteles plantea el problema del origen del movimiento:

[1] Al citar los libros de Aristóteles se utiliza la plataforma referencial del vasto trabajo de Immanuel Bekker, *Aristotelis Opera*, la cual ha sido utilizada en las ediciones de Gredos. Es por ello que en las citas no se remite a las páginas sino a las claves utilizadas para los libros aristotélicos en el mundo académico.

el movimiento debió de comenzar alguna vez o, de lo contrario, debía ser eterno. Esto es de gran importancia; como él mismo comenta, "encontrar una respuesta verdadera a esta cuestión será provechoso tanto para nuestra teoría del acontecer natural como para nuestro acceso al primer comienzo o principio del movimiento" (Aristóteles, 2008: VIII, 521a 15). En el libro octavo de la *Física* reconoce que "su objetivo más importante es refutar en forma definitiva la doctrina platónica del automovimiento" (Düring, 2005: 459).

El filósofo sugiere que lo que observamos en el mundo sensible puede parecer desordenado y que eso nos orilla a querer ordenar el mundo. Cuando señala que "el mundo de la experiencia inmediata es un caos de impresiones" (Aristóteles, 2008: I, 1, 184a 22), nos conduce a reconocer que nuestro pensamiento pone el orden con el que intentamos comprender los fenómenos. Lo que uno piensa lo adecúa al lenguaje, así que la cosa pensada y el nombre que le adjudicamos nunca son lo mismo. Lo que conocemos es una representación, la cual tan sólo es una imagen de la realidad. Lo anterior no condujo al estagirita al reconocimiento del mundo platónico de las ideas, puesto que no estuvo interesado en posicionar la respuesta definitiva en algo ajeno al hombre. Había tantas representaciones como personas. Düring considera que

> Aristóteles no vio nada detrás del lenguaje y no reconoció, como lo hizo Platón, un orden ontológico separado de la forma de predicación. Con lógica consecuencia admitió que las cosas y los procesos naturales no son de otra manera que como los pensamos y hablamos de ellos (2005: 466).

Existe el riesgo de concluir que el mundo es tal como lo percibimos; sin embargo, Aristóteles no pensó algo similar. En todo caso, de acuerdo con Düring, "las cosas existen independientemente de nuestra percepción"

(2005: 466). En palabras de Aristóteles, "el movimiento existe independientemente de nuestra percepción; pero cuando definimos el tiempo como aquello que podemos medir en el movimiento, entonces el tiempo existe sólo para nosotros que lo medimos" (2008: IV, 14, 223a 20-29).

En suma, la concepción de la física aristotélica se puede resumir con la siguiente frase: "movimiento y cambio son los fenómenos básicos de la naturaleza; quien no entiende estos fenómenos no entiende la naturaleza" (2008: III, 1, 200b 14). El movimiento natural no consiste en moverse a sí mismo, sino en "ser movido" (2008: VII). Tras estas conjeturas, Aristóteles pudo continuar hacia la filosofía primera, pues si hay algo que mueve al ser desde fuera, eso "externo" no puede ser el alma platónica. Al reconocerlo, el de Estagira dejó de ser *movido* por el Maestro de la Academia.

Lo que impulsa hacia el cambio debe de estar en contacto con aquello que cambia. Si la cosa que cambia existe, entonces está en contacto con su potencia, con aquello que puede llegar a ser. Ahora bien, lo que puede llegar a ser, aún no es; de ahí derivan la importancia y el significado de la nada: es una especie de contenedor del ser que aún no emerge. El movimiento, tanto como el ser, tienen necesidad de la nada. Dicho de otro modo, el principio que faculta el movimiento consiste en que algo que aún no es pueda llegar a ser. Si el motor inmóvil posibilita el movimiento, la nada podría ser el principio intangible a partir del cual es posible el movimiento. Las cosas que existen tienen un límite; el límite inmediato es lo que el ser no es. De ahí la dialéctica inevitable entre el ser y la nada. Aristóteles pensó que lo que mueve no podía ser el alma por sí misma. Al parecer, tenía razón.

El movimiento, el espacio y el tiempo son continuos y están relacionados. Ésa es la idea fundamental del tercero al sexto de los libros que conforman la *Física*. Si

se toma este postulado como cierto, se advierte que movimiento, espacio y tiempo son contingentes entre sí: el movimiento requiere de espacio y ocasiona el tiempo.

El movimiento no existe por sí mismo, necesita de aquello que es movido. Por tanto, si el movimiento no existe en sí mismo, lo que existe en sí mismo debe tener movimiento. No hay movimiento del movimiento, el movimiento mueve lo existente. A la vez, lo existente permite la existencia del movimiento. Se necesita al ser para que el movimiento sea, el movimiento no tiene ser.

El movimiento es dependiente de algo que se mueva, tal como los colores requieren del ente que contiene lo colorido. Los valores, a su vez, necesitan de alguien que los exprese o realice valoraciones sobre las conductas correctas. Semejante carácter de dependencia puede aplicarse al no-ser, pues no existe el no-ser sin la existencia del ser del cual es negación. El ser depende del no-ser para que el cambio tenga posibilidad en él. Un ente sólo puede cambiar si aquello en lo cual ha de convertirse aún no es.

Así pues, el no-ser absoluto no existe, pues tendría que ser un no-ser de un Ser absoluto que, dentro de su categoría de absoluto, no podría dejar espacio a algo de sí que no fuese. Visto así, no sólo no hay un no-ser absoluto, sino que tampoco hay un Ser absoluto. La nada, que es distinta al no-ser, no depende de un ser del cual sea negación; su existencia no requiere estar precedida de aquello a lo que se contrapone. Si la nada no fuera más, nada sería; su *modo de ser* (sin ser) es distinto a lo que es siendo.

El motor inmóvil, al igual que el no-ser y el ser, también es contingente a lo que es móvil. Aristóteles lo pensó de manera indirecta al observar el movimiento. No habría algo inmóvil sin lo móvil, tal como lo magnífico requiere de lo corriente. No podría existir lo Uno (como lo más alto) si no hay lo bajo sobre lo que se levanta lo alto.

De tal manera, no cabe la existencia de la divinidad como ser absoluto, pues su propia dependencia de la levedad (que es inferior a ella) le implica una dependencia que le arrebata la divina omnipotencia.

La nada, vuelta ya una Nada, no sufre tales consecuencias al no ser Alguien, ni tampoco un algo, sino que *es no-siendo*. Especular sobre ello es posible a partir de lo que es-siendo, es decir, todo lo que nos rodea. Tal concepción de la nada como Nada es incluso más pura que la noción de divinidad que se tiene en Occidente. Su no existencia la exenta de las limitaciones de la existencia. Mayor perfección hay en la Nada que en el ser, pues es en ella, vuelta nada, donde la infinita posibilidad es más amplia que la especificación ontológica. Por lo tanto, el ser-siendo es el principal obstáculo para lograr la imperturbabilidad que posee la nada. La única manera en que dios sea Dios es no siendo.

En palabras de Aristóteles:

> Algo es movible porque puede padecer algo; algo es motor porque es activo aquí y ahora; lo movido es lo que puede hacer activo al motor, de ahí se sigue que la actividad del que mueve y del que se mueve es una y la misma, así como existe el mismo intervalo entre el uno y el dos que entre dos y uno; o como una distancia cuesta arriba y cuesta abajo permanece la misma, aunque la definamos de modo diverso (2008: II, 202a 16-21).

El estagirita comprendió que incluso el motor inmóvil requiere de lo móvil para poder ser motor. Siendo así, el motor, por su misma categorización, se vuelve dependiente. Resulta problemático un absoluto que al mismo tiempo sea contingente. Hacer de la nada la idea central respecto al movimiento permite dispensar la necesidad de "lo movido". Los humanos necesitamos de lo que se mueve para entender que hay algo que mueve, pero tal

causa del movimiento no requiere de lo movido. La nada, aun sin lo movido o sin lo que se puede mover, continúa siendo lo que *es*.

Aristóteles reconoce el carácter contingente del motor inmóvil cuando afirma que "ser activo [mover] y padecer [ser movido] son sólo dos aspectos del mismo proceso" (2008: II, 202a 32). Por tanto, lo que es movido y el motor son contingentes, al menos en su relación.

Por su parte, cuando Platón trata de explicar el movimiento (2007: X, 898-899) refiere tres posibilidades: *a)* que las cosas se mueven desde dentro debido a un alma; *b)* que son movidas desde fuera por un alma exterior hecha de fuego o aire; *c)* se hallan sometidas a un alma incorpórea que las dirige mediante algunas fuerzas del todo admirables. El problema que emprendió Aristóteles, a partir de los supuestos platónicos, lo condujo a explicar la manera en que algo incorpóreo movía lo corpóreo; en otras palabras, debió de concebir que lo inmaterial movía lo material. Aubenque señala que

> el rasgo de genio de Aristóteles parece haber estado no en descubrir una solución cuyo marco había delineado Platón y que era la única compatible con las intuiciones de la teología astral, sino en asimilar en una experiencia cotidiana, la del deseo y el amor, aquellas fuerzas admirables de que Platón hablaba (1981: 353).

Lo anterior libró al estagirita de ofrecer explicaciones sobre la inmanencia de Dios. Si Dios fuese la causa final, podría mover sin intermediarios ni "ensuciarse" con los objetos; si se lo presenta como *alguien* que mueve atrayendo, no sería quien mueve de manera directa sino lo que mueve al atraer. Aubenque advierte que "la causa no tiene, paradójicamente, que comprometerse a ella misma, sino que obra sólo mediante una especie de delegación en el espectador" (1981: 353). No es comple-

jo admitir que la causa toca sin ser tocada, que mueve sin ser movida, actúa en el mundo sin ser del mundo o el mundo mismo. La causa posibilitadora e indirecta del movimiento, la cual atrae hacía sí, es la nada.

Sobre la eternidad del movimiento

En el libro octavo de la *Física* se afirma que el movimiento no tiene ni principio ni fin, sino que es eterno; la idea de la eternidad del tiempo y del movimiento conduce a la conclusión de que el mundo es eterno. El estagirita supone que el mundo es el único lugar posible de las cosas, lo cual es un problema. No se trata de una confusión de Aristóteles; tan sólo utiliza sus propias premisas. No existía un consenso preciso en torno al inicio del mundo, de modo que su entendimiento de un movimiento continuo lo condujo a la suposición de un mundo eterno.

El estagirita no podía llegar a la conclusión de que la nada, como lo no nacido, fuese antecedente de todo, tal como tampoco la conceptualizó como algo previo al movimiento. Asumió que no hay algo antes del movimiento puesto que el movimiento lo pensó como algo eterno. De acuerdo con Aristóteles, el movimiento de los seres vivos sólo es independiente en apariencia, puesto que acontece de manera natural desde fuera de lo movido. Concluyó que el principio eterno del movimiento debía ser incorpóreo e inmóvil. Visto así, para Aristóteles existe un "primer Motor Inmóvil eterno, que tiene su sitio en la esfera celeste extrema" (Düring, 2005: 511). Düring consideró que ese argumento era muy débil por "el carácter especulativo de la argumentación" (2005: 512).

Sobre los motivos que tuvo Aristóteles para proponer la existencia del motor inmóvil, Düring refiere lo siguiente:

> El motivo principal fue, tal vez, su afán de encontrar una alternativa de solución para la doctrina platónica sobre el alma como principio de los movimientos. A esto se añade la tendencia, característica de su propio pensamiento, de preguntar siempre por el punto lógico inicial de una serie de ideas (2005: 512).

El concepto del motor inmóvil lo encontramos en el diálogo *Sobre la filosofía,* y es también el punto central de *Lambda* cuando su autor afirma que todo tiende al motor que es principio cósmico.

Aristóteles admite una tendencia casi mecánica de todas las cosas hacia su perfección. Se ha solido designar a un ser absoluto como depositario de la perfección a la que todo se orienta, pero la cuestión no está resuelta. Si todo lo que es tiende al movimiento, el ser absoluto tendría un absoluto movimiento. En todo caso, la perfección consiste en no tener necesidad de movimiento. Lo que *no es* no puede tener movimiento. Visto así, las cosas no tienden a la perfección, sino a dejar de ser; por ello, tienden a ser perfectas. En cierto modo, esto sugiere que la perfección de lo humano se logra al dejar de ser.

Según Platón, lo absoluto define la existencia de las cosas en función de sí mismo; por lo tanto, parecería que negar el ser absoluto descarta cualquier finalismo universal. Aristóteles no negó algún finalismo universal, pero lo asoció con el primer motor. La idea de eternidad del movimiento nos conduce a la aporía sobre el origen de lo que existe. El fundamento a favor de la existencia de un primer motor es que la cadena de inicios no puede prolongarse hasta el infinito. Aristóteles "no conocía la ley de la inercia" (2005: 513), así que mantuvo la idea de que no es posible ningún movimiento, sea constante o eventual, que no se deba a un motor. Cuando alude al motor no le otorga la cualidad de *creador* del movimiento o que puso en marcha al mundo, sino que lo observa como generador

inicial o principio último de los movimientos. Además, "lo que mueve tiene que estar en contacto ininterrumpidamente con lo movido. De ahí se sigue que el *proton kinoun*[2] tiene que ser algo que mueve a través de un tiempo infinito" (2008: VIII, 266a 13).

La cuestión del tiempo infinito llevó a Aristóteles a sus lógicas conclusiones, pero en algunas ocasiones los paralogismos se vuelven raciocinios equivocados si surgen de premisas falsas (2007: IX).

Aristóteles afirma que las cosas tienen "susceptibilidad de padecer movimiento" (2008: VIII, 4, 255b 30), lo cual, según se propone ahora, se relaciona con la nada oculta que promueve el movimiento desde fuera de las cosas, aunque en contacto con su límite. En este orden de susceptibilidad se incluye toda aquella materia que pueda ser movida. Si lo que existe tiene un cuerpo y un límite, el espacio más allá del límite permite su movimiento. A su vez, la nada impulsa el movimiento en lo que es, atrayéndolo a su no-ser, a su extinción o su progreso paulatino hasta caducar, lo cual se implica en la susceptibilidad del ente de padecer movimiento. Lo anterior no contradice las conclusiones siguientes: *a)* nada se crea de la nada; *b)* a partir del no-ser se forja el ser. Aquello que se origina *ahora* no podía antes estar siendo lo que ahora es. Si fuese así, ni habría cambiado ni habría surgido. El motor inmóvil cumple una función del todo similar a la de la nada, no como creador del movimiento sino como facilitador del mismo. Esto aplica en las cuatro catego-

[2] *Proton kinoun* es un término utilizado por Aristóteles para referirse al motor primero o motor primario, después conocido como motor inmóvil o aquello que mueve todo sin ser movido. En el *Diccionario enciclopédico de teología*, Arnaldo Schüler lo define como "la descripción aristotélica de Dios" (2002: 380).

rías del movimiento: sustancial, de cualidad, de cantidad o de lugar.

Según afirma Düring,

> la mayoría de los eruditos antiguos y modernos tienen la impresión de que Aristóteles se contradice a sí mismo, porque, por un lado habla de un principio único del movimiento y por otro [...] admite la existencia de varios principios del movimiento (2005: 519).

No obstante, tal confusión es sólo aparente y no desvirtúa la posibilidad de la nada: el estagirita habla de un orden jerárquico del movimiento en el que las cosas pueden ser movidas por varios motores sin que esto niegue que hay uno de mayor importancia que los demás. Por ello, la idea del motor principal, expuesto sobre todo en el octavo libro de *Lambda* y de la *Física*, no debe ser dejada de lado; máxime si consideramos que la nada tiene la facultad de atraer y, por ende, de ser el motor del movimiento.

Cierto, el estagirita supuso la existencia de varios motores; pero eso, si bien podría ser cuestionado por la dificultad que supone, no deja de lado que puede ser un motor principal el que moviese a los demás. De manera contraria a lo postulado por Ockham, no siempre la solución más fácil es la correcta. Cabe pensar en varios motores que son causa del movimiento, pero hay un motor absoluto que permite el funcionamiento de todos los motores.

Aristóteles analiza el movimiento a partir de dos componentes lógicos: un *kinoun* que mantiene en pie el movimiento, y un *kinoumenon* que padece el movimiento; en otras palabras, lo que mueve y lo que es movido. Por ello "tenemos que dirigir la mirada al eterno ciclo biológico y no al comportamiento del individuo singular" (2008: VIII, 267a 15-16); aunque existe un movimiento que en

apariencia es causado por el ser vivo que se mueve, "lo que indujo a error a Platón" (2008: VIII, 259b 3), hay otro movimiento más continuo que origina a los demás. Si se acepta el ciclo biológico, el último escalón es la muerte, nuestro pasaje hacia la nada a la que estamos inclinados. Si el movimiento es de algo que *es* hacia algo que *no es*, entonces el movimiento en la vida no puede ser hacia la vida misma. El movimiento sustancial es hacia morir. La vida incluye el movimiento hacia la muerte, hacia la nada que atrae a lo que es. Esto tiene cierta paridad con la idea del *ser para la muerte* planteada por Heidegger.

Lo infinito permanece en movimiento, lo finito termina. En ese sentido, "el movimiento y el tiempo pueden ser infinitos, pero no perfectos. Dios tampoco podría ser infinito" (Reale, 1985: 78), puesto que no tiene movimiento en razón de su perfección. El movimiento y el tiempo con el que lo medimos son propios de los entes finitos que terminan. Lo infinito supone movimiento hacia algo interminable, tal como sucede con los números que pueden aumentar sin fin, dejando de ser lo que son. Lo que faculta el movimiento es el cambio, el cual propicia el movimiento. Dios no deja de ser Dios, de modo que no entraría en ese orden de ideas.

Si el movimiento es propio de lo imperfecto, y si lo infinito está en movimiento, entonces, considerando que Dios es perfecto, no es infinito a menos que sea inmóvil. La nada no es infinita porque no puede ser ampliada o reducida, no tiene cambio. Si el motor inmóvil requiere de lo movido para ser lo que es, entonces es finito; de hecho, perdería sus facultades justo en el momento en que lo movible deje de serlo. Si el motor inmóvil es finito, no puede ser Dios ni la nada, puesto que ambos, vistos como absolutos, no tienen contingencia. Ahora bien, si Dios no puede ser finito (por cuanto no puede terminar) ni infinito (pues de serlo estaría en movimiento y, por lo

tanto, no sería perfecto), de ello se deriva entonces que tendría que ser eterno.

Pareciera que la ecuación queda resulta, pero en realidad no hay algo eterno que se cimente en el ser. Esto es así porque para que el ser sea, necesita poder no ser; de acuerdo con esa óptica, Dios no puede dejar de ser Dios. En ese sentido, la nada, o en todo caso la vacuidad, es lo que prevalece. Se trata de una nada que, si bien no es propiamente el motor inmóvil de Aristóteles, sí aglutina entre sus consecuencias la propiciación del movimiento.

3. EL *PROTON KINOUN* Y LA NADA ABSOLUTA

En el presente capítulo se aborda la particular relación entre dos conceptos: el *proton kinoun* aristotélico y la nada absoluta. Con ese propósito se ahonda en el problema de la sustancia —tal como lo aborda Aristóteles en la *Metafísica*— y en la solución que él ofreció ante la cuestión del no-ser. Se analiza la bondad que Aristóteles concibió en el fin último, así como las vinculaciones que esto tuvo con las concepciones de divinidad que tratan de posicionarla como la meta final de lo móvil. Por último, se asocia a la nada con el acontecer hermenéutico del pensamiento contemporáneo.

En la *Física*, Aristóteles propuso los lineamientos conceptuales y teóricos que siguió en sus escritos posteriores, sobre todo en el texto de la *Metafísica*. El filósofo de Estagira mostró en los libros primero y segundo de la *Física* que el universo es una particularidad funcional. De acuerdo con Düring, en las obras de Aristóteles "el no-ser fue reducido a concepto gnoseológico e identificado con lo no perceptible" (2005: 321); es decir: el no-ser

no fue contemplado en todo lo que podría significar. Su concepto de unidad requirió de la negación del no-ser.

Desde luego, las cuestiones sobre el movimiento, el tiempo y el espacio, propias de lo físico, deben tener una solución metafísica o, tal como la aludía Aristóteles, de filosofía primera. La metafísica es una realidad suprasensible, sin movimiento (los noúmenos), y la física es una realidad sensible, con movimiento (los fenómenos). La *Metafísica* de Aristóteles está constituida por lecciones independientes que fueron recopiladas por Andrónico (Düring, 2005: 447) en una obra conjunta sin orden cronológico. Por ello, los libros que conforman la obra general serán citados de manera particular.

Aunque en *Alpha* se advierte que el conocimiento de las causas constituye la intención de la filosofía, en *Beta* se aborda con mayor preponderancia el conocimiento del fin último. No concuerdo con Düring cuando afirma que existe en ello una contradicción (2005: 427); así como el fin último es lo que causa las causas, del mismo modo las causas se dirigen al fin último. Si el estudio de los primeros principios es lo que corresponde a la filosofía, entonces éstos están relacionados de manera intrínseca con el fin último y con las causas del movimiento.

En este análisis se ha dejado fuera el libro *Kappa*, el cual, desde su origen, se compone de diversas ideas que son contradictorias. Lo mismo opinan Mansión y Natorp (Düring, 2005: 434), quienes juzgan que el texto fue modificado tras la muerte de Aristóteles. Düring concluyó que "jamás citaría formulaciones de *Kappa* aisladas como palabras de Aristóteles […] puesto que ningún escrito posterior contiene referencias a éste" (2005: 435).

Enseguida se plantea la concepción aristotélica de sustancia, así como su implicación con la idea de divinidad. Asimismo, nos centraremos en la característica de inmovilidad del motor primero aristotélico, en su re-

lación con la divinidad y en las referencias que sobre tal cuestión se encuentran en *Lambda*.

La sustancia en la metafísica

De acuerdo con Aristóteles, "las cosas se descubren plenamente cuando se demuestra su dependencia a ciertas causas" (Beuchot, 2004: 82). La metafísica no es ciencia sino sabiduría; y no sólo simple sabiduría, sino sabiduría primera, en el entendido de que busca ver lo que no se ve. Va más allá de lo sensorial y busca la esencia; por tanto, si la nada está relacionada con la esencia del ser, su estudio es una asignatura obligada en el ideario metafísico.

Para Aristóteles, la física era una ciencia que versaba sobre la forma del ser móvil, en tanto que entidad material. Cuando rebasó los límites de ese estudio, surgió la necesidad de un enfoque capaz de centrarse en lo inmóvil e inmaterial. La filosofía es el motor de la ciencia en ese sentido. Cabe asentar, junto con Beuchot, que "el sujeto (y objeto) principal de la metafísica es el ente en cuanto tal […] y, entre las sustancias, de manera más inminente en las inmateriales" (2004: 92).

La metafísica presta una particular atención al ser, y la física al movimiento. El ser no es un género: todo lo que se dice del ser no es suficiente para comprenderlo. La filosofía no se ocupa de los objetos particulares o de sus accidentes; estudia más bien la relación entre estos objetos en tanto que seres. El movimiento es el paso de un modo de ser a otro. Los seres están en movimiento debido a su imperfección; por ello su contingencia supone la necesidad que se manifiesta en la ausencia de algo; la ausencia (el no-ser de algo concreto) permite el movimiento.

La nada no tiene contingencia porque no necesita de algo para ser lo que es. Incluso sin la existencia de otros entes, la nada sigue *siendo*. La nada es causa no causada que permite descubrir las cosas, desvelarlas. Siguiendo en esta línea, el ser es un accidente de la nada, a partir del cual la nada se muestra. La causa del movimiento del ser es la nada, la cual realiza la función de un motor inmóvil. Ésa es su perpendicularidad conceptual con el primer motor inmóvil aristotélico, entendiendo por perpendicularidad el *cruce* o vínculo de tales conceptos. El ser es una evidencia imperfecta (y por lo tanto captable) de la nada. Cabe resaltar la importancia de incluir la nada en el ámbito de la ontología, de estudiarla como la causa última de las cosas, y como aquello a lo que se dirigen; ello faculta la condición maleable de lo humano y de las cosas, así como la posibilidad de su cambio.

La sustancia no es ni la materia ni la forma, pues ésta depende de la materia. Para Beuchot, "la substancia es la causa" (2004: 103), de modo que conocerla implica un camino etiológico-ontológico-usiológico (causas, ser, sustancia). La sustancia es el ser primero. La nada no es la sustancia. Si la nada fuese la sustancia, entonces todo sería nada, pero no es así como percibimos el mundo. Por otro lado, el ser no es lo contrario de la nada, sino su periferia. La nada no tiene potencias, por lo que la antítesis de la nada no podría ser la no-nada (el ser). Si la nada tuviese potencias adquiriría contingencia.

Según Aristóteles, la potencia no es no-ser, sino ser en potencia. La potencia implica la posibilidad de pasar de un tipo de ser a otro, mediante cambios de cualidad o cantidad. Los cambios sustanciales consisten en el paso del ser al no-ser o a la inversa. De tal modo, el no-ser es una potencia de lo que es, puesto que todo lo que es tiende a dejar de ser. Por su parte, la nada (que no es lo mismo que el no-ser) *contiene* aquello que aún no es, a

la manera de algo *no nacido* o no emergido a la realidad del ser.

Es posible afirmar que "la substancia tiene prioridad absoluta en el ser, mientras que la forma la tiene en el devenir y en el hacer" (Beuchot, 2004: 105). Las cualidades de la sustancia son las siguientes: no tiene contrario, de ahí deriva su inmovilidad; es indivisible, carece de más y de menos, y posee su principio de unidad. Por ello, es el cambio sustancial el que conduce a que el ser deje de ser o deje de estar en el ente. Esto es congruente con Aristóteles, para quien las categorías del cambio son de sustancia, de cualidad, de cantidad o de espacio.

De acuerdo con Reale, la sustancia aristotélica es "no inherente, no contingente, determinada, única y en acto" (1985: 55). La nada no es la sustancia, y la sustancia no es el motor inmóvil, el cual depende de cada organismo o cosa individual. En ese sentido, "la sustancia aristotélica en cuanto estructura ontológica inmanente de la cosa no debe confundirse con el universal abstracto" (1985: 58), o con la sustancia de las cosas sensibles.

A pesar de contar con tales pistas, "el estagirita no se decidió por una utilización invariable de sustancia, y esto obedece a la misma ambigüedad de la metafísica, más que a su sola indecisión" (Beuchot, 2004: 106). A su vez, Beuchot concluye que

> Dios no es la sustancia de todas las sustancias sensibles (eso sería panteísmo), pero es la sustancia imperecedera e inmutable; y al ser el primer analogado entre ellas, se coloca como el prototipo de todo ser. Nos sirve de lente para ver aumentado a toda su magnitud el ser pequeño que se alcanza en las sustancias mudables (2004: 107).

De esto se desprende la noción de dos sustancias: las mutables y la inmutable. Para Aristóteles, el concepto de Dios difería mucho de la significación contemporánea,

de modo que la sustancia primera e inmutable, al menos desde su lente, no suponía un carácter religioso. La noción de la nada es otro lente para considerar lo inmutable. Si el ser absoluto o la nada absoluta son admitidos, a la segunda le corresponde constituirse como el universal de los universales.

Si bien es cierto que Aristóteles reconoció que hay sustancias perecederas, mantuvo la idea de que la única imperecedera es la sustancia primera. La sustancia como esencia se volvió un concepto central para él. Por ello, la cuestión del ente incluye la pregunta por la sustancia, entendida como lo esencial (forma-quiquidad). Las modificaciones de los entes responden a su carácter contextual y a su forma. No hay manera de predecir todas las modificaciones posibles, pero sí prever el momento en el que suceden, puesto que "la realidad es inteligible por la causalidad" (Beuchot, 2004: 143).

Si la vacuidad no es la realidad de las cosas y en verdad existe un ser absoluto que es perfecto y del cual dependen todos los movimientos, cabe preguntarnos cómo se explican los movimientos imperfectos. Aristóteles advirtió que la imperfección no es cualidad del primer motor, sino que "es debida a otros motores suprasensibles de menor nivel y menos perfectos que generan los errores que alteran la armonía" (Reale, 1985: 65). Desde luego, la conjetura de los motores imperfectos era muy difícil de sostener y es por ello que "el estagirita dejó sin explicar la relación exacta que existe entre Dios y estas sustancias y asimismo entre ellas y las esferas movidas por las mismas" (1985: 67). Durante la Edad Media se observó en tales sustancias a las célebres inteligencias angélicas.

La disculpa al Motor Inmóvil (Dios, aquí) coincide con la noción escolástica de que son los hombres quienes producen el error a través de sus decisiones imperfectas, lo

cual exonera a la divinidad de las atrocidades que acontecen en el mundo. Algunas versiones judías y cristianas explican las distorsiones mediante el concepto del pecado; en otras palabras: el hombre que no conoce a Dios es acusado de no favorecer la armonía de la voluntad divina en el mundo terrenal.

Sobre el lugar del motor inmóvil

La nada está fuera del mundo y en el mundo, fuera de nosotros y en nosotros, siempre alrededor. La noción del primer motor fue concebida a partir de la experiencia de los movimientos naturales; pero si el primer motor es incorpóreo, lo cual excluye toda posibilidad de contacto, también está en todo sitio sin estar en un lugar. Lo anterior permite conjeturar la idea que subyace tras el concepto de motor inmóvil elaborado por Aristóteles. Ante la poco clara ubicación física del motor, Aubenque nos dice lo siguiente:

> Dígase que el Primer Motor no tiene lugar o que está más allá de todo lugar, en ambos casos esto significa que en este nivel la idea de lugar se disipa, o también [...] que el esquema dualista del lugar "envolvente-envuelto" es de origen intramundano, e inaplicable al Todo, no siendo el Todo, por otra parte, más que una designación imaginativa de lo divino (1981: 348).

Aristóteles intuyó lo divino por la imposibilidad de proponer la nada como *algo* que envuelve al mundo, posibilitadora universal del movimiento y causa final de todas las cosas.

En *Lambda*, el libro doce de la *Metafísica*, se encuentran expuestas algunas ideas sobre el motor inmóvil y la deidad aristotélica. *Lambda* es considerado un texto

independiente y ningún autor ha puesto en duda su originalidad. En ese libro, Aristóteles afirma que "no puede pasarse del no-ser al ser, pues era y es un axioma que ninguna cosa puede generarse de lo que no es" (1994: XII 1069b 26). Sin embargo, el no-ser permite que aquello que antes no era acceda al ser. No es el no-ser lo que empuja al movimiento, pero la nada es la causa final y condición necesaria para el movimiento. El no-ser se debe al ser del que es referencia a manera de antítesis. No hay antítesis sin tesis, ni viceversa. Tal lógica no aplica en la ontología inversa de la nada, pues si bien el ser podría constituir su contrario, no le es imprescindible para constituirse como nada.

La nada y el proton kinoun

A pesar de no originar algo de manera directa, la nada propicia que el resto de las cosas sean. En ese sentido, los entes dependen de su contrario para ser lo que son. Lo contrario es aquello que el ente necesita como opuesto a su sustancialidad. Lo existente posee contingencia y, en ese sentido, "lo que es relativo no puede mantenerse en pie frente a lo absoluto. A la inversa, un absoluto que solamente se opusiera a lo relativo no sería un verdadero absoluto, ya que en ese caso también sería relativo" (Nishida, 2006: 47). Por ello, incluso sin las cosas relativas, la nada continúa siendo.

Si bien el *proton kinoun* que propuso Aristóteles es de mayor categoría que las cosas que padecen movimiento, no elude su propia dependencia a lo movible. Lo movible permite que el motor sea el motor. Ahora bien, puesto que el motor es una "cierta entidad eterna e inmóvil, separada de las cosas sensibles" (Aristóteles, 1994: XII 7, 1073a 4), no debe comprenderse como entidad material

ya que "no tiene en absoluto magnitud, sino que carece de partes y es indivisible, […] impasible e inalterable" (1994: XII 7, 1073a 6).

La fantasía de representar el motor aristotélico como un ser divino personal, en cuyo encuentro compensaremos las vicisitudes de la vida, se explica porque

> el hombre […] erige todo tipo de ideales fuera de sí mismo a la manera de Otro al que volver para apoyarse. Todos estos ideales son productos de aspiraciones engendradas por esa debilidad esencial de la voluntad que no persiste en la búsqueda del ser y devenir del yo mismo (Nishitani, 2003: 299).

En cualquier caso, el encuentro con lo omnipotente nos nulificaría, pues, como afirma Nishida, "cuando un ser relativo se ve cara a cara ante lo absoluto, no puede subsistir. Ha de reducirse a la nada" (2006: 47). Tal es nuestra condición: la inevitable unión final con la nada. Nuestra potencia definitiva y última es dejar de ser.

La nada absoluta difiere del no-ser, entre otras cosas porque no está en una relación dialéctica con algo más; de tal modo, "el verdadero absoluto existe en forma de su propia dialéctica de afirmación y negación" (Nishida, 2006: 55). Está en constante afirmación de sí misma en virtud de que "lo que no tiene ninguna relación consigo mismo no puede negarse a sí mismo" (2006: 48).

El motor no cuenta entre sus atributos con tal independencia. Si bien existe una coincidencia o convergencia conceptual entre el motor inmóvil y la nada absoluta, tal encuentro se disuelve porque el motor es dependiente de aquello a lo cual ha de mover. La nada no disuelve su absoluta unidad, sino que atrae y absorbe a lo que dejado de estar en movimiento.

La completa vacuidad no es un concepto frío que debe razonarse, sino una condición que es posible intuir de manera esporádica. Si bien el motor nos ha movido, tam-

bién es cierto que la nada, mediante su vacuidad absoluta, nos sostiene desde que brotamos de ella para ser. A tal vacuidad se refiere Nishitani cuando sentencia que "a menos que los pensamientos y las acciones del hombre, de todos y cada uno de ellos, se sitúen en ella, los problemas que acosan a la humanidad carecerán de la menor oportunidad de ser realmente solventados para siempre" (2003: 354).

4. HERMENÉUTICA DE HERENCIA ARISTOTÉLICA

En el presente capítulo se alude a la conciencia como precursora del conocimiento a través del lenguaje. Del mismo modo, se aborda la implicación del concepto de la nada en la hermenéutica aristotélica, haciendo hincapié en su relación con las representaciones que se realizan de lo cognoscible. Todo ello apunta hacia una filosofía de la hermenéutica. Por último, se realizan algunas conexiones entre el pensamiento del filósofo de Estagira y la filosofía contemporánea.

Conciencia y conocimiento

La intención de cualquier obra filosófica es fortalecer la relación de la conciencia con el mundo, asumiendo que la conciencia condiciona la manera en que entendemos el mundo. De tal manera, considerando que el mundo de lo real es más bien el mundo de lo posible, y que el hombre

no escapa de ser un *objeto arrojado* en tal realidad, podemos concebir que el hombre es un conjunto de posibilidades y que ninguna de ellas resulta comprensible por completo; por ello, no es posible comprender la realidad plena a través de la limitada visión que tenemos de sus posibilidades. El humano es proyecto continuo, una intención con potencia inaudita, repetitiva e hilarante.

Cabe plantearnos si la conciencia es la que construye la realidad, o si ésta existe de manera independiente de la conciencia. Esto se ha discutido de manera continua, tanto en el terreno de la epistemología como en la indagación científica. Resulta ineludible preguntarnos si la subjetividad es necesaria para que exista la realidad. Desde luego, si no existiese una realidad que evidenciar, sería imposible la función de la conciencia, puesto que esta misma forma parte de la realidad. Incluso en los supuestos de que la conciencia es ajena a la realidad y de que puede existir de manera aislada, no sería conciencia de algo; al no existir algo de lo cual ser consciente, se imposibilita que la conciencia persista.

Si el humano es conciencia y la conciencia requiere de la realidad del mundo, entonces es imperativo que el humano habite el mundo, a manera de un contexto determinado que lo cobija. Preguntarnos sobre la existencia de la realidad, incluso sin una conciencia que se *dé cuenta* de la misma, nos permite debatir en torno a la interdependencia de la realidad y la conciencia. Cabe destacar que los espacios y sucesos que acontecen en el mundo y fuera de él existen, aun cuando no sean observados por conciencia alguna; no requieren de subjetividades perceptivas que les ofrezcan la existencia.

Aristóteles consideró que la realidad y el conocimiento que se tiene de ella no son lo mismo. Es la conciencia la que requiere de la realidad para poder ser. Siendo así, no cabe lugar para la libertad del hombre (que es con-

ciencia), en virtud de que su existencia requiere de la coacción de la realidad.

Las personas captan su contexto mediante códigos que desmenuzan la realidad de manera imperfecta y permiten expresarla a través del lenguaje. Antes de utilizar los códigos, se erigen las nociones. Apoyándose en Aristóteles, Beuchot aludió que la noción es una especie de "palabra mental" (2004: 24) que requiere del lenguaje para ser expresada. Aristóteles aceptó que la noción acontece antes del uso de la palabra. Así, el pensamiento causa el lenguaje. Entre la realidad y el lenguaje se ubica el pensamiento, el cual opera como hermenéutica de la realidad. Por ello, los conceptos aristotélicos son útiles para las conclusiones contemporáneas; es por esto que "en la progresión aristotélica de signo-concepto-cosa, encontramos cierto paralelismo con Saussure: significante-pensamiento-significado, y con Frege: signo-sentido-referencia" (2004: 17).

El albedrío es, en todos los casos, dialéctico; no hay decisión sin dialéctica y no hay dialéctica sin hermenéutica. La ética, como interpretación de lo que debe hacerse, constituye una hermenéutica fáctica. No hay hermenéutica pura, puesto que "toda dialéctica es una discusión" (Beuchot, 2004: 40).

La nada y el conocimiento

Una de las principales diferencias conceptuales entre Aristóteles y Platón consistió en que el primero concibió que las ideas no son sustancias, sino representaciones de las mismas. Si las cosas sensibles tienen sustancia, la idea o representación de la sustancia corresponde a cada cosa particular. En otras palabras: hay una idea para cada entidad concreta. Por tanto, las ideas no pro-

ceden de una dimensión metafísica y externa a la persona, sino que son generadas en ella. Lo anterior supone diversidad de representaciones que no son del todo coincidentes entre una persona y otra. Las representaciones que se forma cada individuo se aproximan a las representaciones de otros, pero no hay identificación total. De hecho, no es posible que exista igualdad entre las representaciones propias y las ajenas. Nuestras premisas representativas nos separan y aproximan a la vez.

Las palabras no son, en la óptica aristotélica, verdaderas o falsas; lo importante es que designen algo concreto. Las palabras "son únicamente símbolos convencionales para las copias de las cosas en nuestro pensamiento" (Düring, 2005: 116). El pensamiento es un diálogo interior. Podemos coincidir con otros en la elección de las palabras que utilizamos para expresarnos, así como en la arbitrariedad del contenido que desarrollamos.

Si nuestra designación de lo presente no es del todo fiable, menos lo es cuando se trata de nuestras suposiciones futuras. No estamos facultados para tomar una postura ante lo que desconocemos porque todavía no es. Una afirmación sobre el futuro no es ni verdadera ni falsa.

La razón se piensa a sí misma. El pensamiento es lo pensado, no la realidad. Cualquier interpretación de la realidad es parcial porque no alcanzamos a percatarnos de sus movimientos y cambios. Si aceptamos la tesis aristotélica de que el conocimiento de una cosa se desprende del modo en que fue causada, entonces para conocer a Dios se requeriría que hubiese sido causado. De ello se desprende que no es alcanzable el conocimiento de lo divino. El movimiento no es la causa de la divinidad. La nada, a la manera de motor inmóvil, es lo que faculta el movimiento. De modo que si la nada es causa indirecta del movimiento y éste ocasiona los sucesos que nos rodean, entonces la realidad puede conocerse mejor

si se parte de su inevitable relación con la vacuidad. La nada oculta que todo lo absorbe es la causa final de todo movimiento.

Además, "dada la naturaleza de nuestro intelecto, la realidad no se nos da total en sus particularidades, sino esquematizada en pequeños mundos de apoyo que son los universales" (Düring, 2005: 77). La nada, en este caso, no es sólo un universal más que permite la comprensión del mundo, sino que es el más universal de los universales. Aristóteles señala como principio explicativo de la ciencia a la causa formal. El único universal atemporal es la nada. Al menos en este caso, lo más alejado de los sentidos tiene mayor certidumbre.

Pensar la hermenéutica

Si la comprensión de la sustancia de las cosas no está al alcance del hombre, entonces "no se puede demostrar lo que las cosas son, sino sólo determinar sus propiedades" (Düring, 2005: 154). La pregunta no debe ser qué es la cosa, sino qué podemos decir de ella.

Cuando las premisas son falsas, no importan ni la rectitud ni la correcta construcción silogística: las conclusiones serán falsas. Sin embargo, cuando las premisas son ciertas, el resultado también puede serlo. La silogística sólo provee las reglas del juego; al filósofo le corresponde cuestionar la veracidad de las premisas.

Aristóteles dudó de los dos mundos proclamados por Platón. El segundo veía las ideas con el ojo del alma; el primero comprendió los universales con el pensamiento. En vez del método deductivo, tan propio de Platón, Aristóteles utiliza la inducción, en virtud de que "en toda búsqueda de la verdad llegamos a un punto final, más allá del cual nuestro pensamiento no puede encontrar

ninguna otra cosa, ni como algo que deviene ni como algo que es" (Düring, 2005: 165).

El saber se fundamenta en supuestos y requerimos conocimientos previos a partir de los cuales edificar el conocimiento posterior. De la percepción nace la memoria, que es un modo de permanencia del conocimiento en nosotros; con base en la memoria surge la experiencia con la que se forja el saber; y "la experiencia es un universal" (Düring, 2005: 176) que sólo es absoluto en el individuo que lo posee, generando en él una *tendencia interpretativa* de la realidad.

El alma no tiene conocimientos de manera apriorística, sino que la percepción nos muestra lo que hemos de aprender, ya sea a partir de la novedad o por su relación con los universales que hemos obtenido. De ahí que el método continuo sea la inducción. Si la nada es el más universal de los universales, no tiene, tal como el no-ser, una temporalidad. La nada está oculta detrás de lo cognoscible, permitiendo incluso que los saberes se modifiquen. La nada posibilita la variación de los universales, persistiendo como antecedente de todo lo cognoscible. Por ello, la nada no sólo cumple la función de ser motor e inmóvil, sino que también posibilita el conocimiento. Asimismo, es el motor de nuestra conciencia, por cuanto alberga la vacuidad de nuestro yo.

Como el entendimiento intuitivo puede lograr mayores certezas subjetivas que la ciencia demostrativa (deductiva), sus principios tienen que permanecer en el dominio de la visión intuitiva (Düring, 2005: 178). Tal puede ser el punto de partida y el comienzo de toda conclusión deductiva.

Cabe meditar en la hermenéutica aristotélica con el propósito de intuir que lo que el estagirita nunca llamó "nada" sí podría llamarse así. Mencionar a Dios como reemplazo de la nada es comprensible si consideramos

que "así como los términos del hombre o el pájaro se experimentan en nuestro uso del lenguaje y son algo muy natural, el dios como concepto universal era para los griegos igualmente natural" (Düring, 2005: 181). Aristóteles, tal como la tradición griega, solía llamar "dios" a aquello que estaba fuera del alcance de la observación y encima de las ideas terrenales. Si a esto se suma el casi inexistente uso del concepto o noción de la nada en la cultura griega, se comprende la imposibilidad de entender el motor inmóvil como sinónimo de la nada.

No hay duda de que Aristóteles admitió la existencia de la intuición (Reale, 1985: 150), la cual es una aprehensión inicial de los primeros principios. Las hipótesis que forman los silogismos de los que se desprenden los conocimientos, son meras intuiciones y penden de los constructos con los que cuenta el pensador. Se justifica analizar el pensamiento aristotélico con premisas diferentes a las que él utilizó. En ese sentido, el principio del conocimiento científico son las intuiciones. De la verdad de las premisas depende la verdad de la conclusión. Del mismo modo, lo que ahora puede concluirse sobre cualquier tópico podrá ser comprendido de manera distinta después, siempre y cuando se parta de las premisas que correspondan al nuevo intérprete.

Interdisciplinariedad hermenéutica

La dialéctica de los silogismos nos permite tomar como punto de partida los modos de entender las cosas que tienen otros individuos. Conectándonos con las premisas ajenas se logra recorrer el camino que produjo las conclusiones ajenas. Cualquier debate, refutación o discusión debe realizarse a partir de las premisas que condujeron al contrincante a tal o cual conclusión. Lo

anterior no sólo permite comprender el curso del razonamiento de los demás, sino incluso los procedimientos de las ciencias, entendiendo que cada una de ellas parte de premisas básicas sobre las que se edifican los razonamientos. En ese sentido, las discusiones deben ser congruentes con el conocimiento del *campo* de referencia del cual se habla.

La interdisciplinariedad requiere de apertura para poner en diálogo distintas modalidades de intelectualización. Aristóteles partió de la premisa de que existía algo que orienta todo lo creado; centrados en ello, algunos de sus intérpretes han relacionado con él sus propias ideas teístas. Si se parte de la suposición de que el estagirita concebía una especie de Dios, entonces lo que de ahí se deduzca tenderá a la tergiversación. Se confirmaría de ese modo que "los paralogismos son raciocinios equivocados por partir de premisas falsas" (Aristóteles, 2007: IX).

En su *Introducción a la filosofía analítica*, Tugendhat afirma que "una concepción filosófica que se guíe por la idea de razón recoge [...] el punto de vista de la fundamentación" (2003: 116). No obstante, en ocasiones lo que uno fundamenta surge de manera exclusiva de la cotidianidad del argumentador. Por ello, cabe resaltar que no hay argumentaciones que escapen a la eventual contradicción, porque siempre partimos de una dicción particular desde la cual edificamos suposiciones.

Tugendhat reconoce que

> en la elaboración de la pregunta práctica fundamental reencontramos el punto de vista de la universalidad, que Aristóteles subrayó, pero ahora la universalidad no se entiende desde los ámbitos de objetos, sino desde la pregunta práctica, que por su idea va ligada al estudio teórico de toda la situación concreta en el mundo (2003: 130).

De esto se desprende la relación entre la hermenéutica y la ética. La noción de lo bueno en las cosas depende de la noción que se tenga de las acciones buenas. Una cosa es buena si la acción para la que es útil sirve para realizar un bien con ella. Del mismo modo, dando claras muestras de su influencia aristotélica, Tugendhat concluye que "la pregunta '¿qué debo hacer?', es una forma particular de la pregunta '¿qué debo elegir?', que es igual a '¿qué hay que preferir por razones objetivas?', y el alcance de la respuesta trivial 'lo mejor' llega tan lejos como esa pregunta" (2003: 123).

Refiriéndose a Heidegger, Xolocotzi menciona que "una vivencia unitaria debe ser explícitamente tematizada, de tal modo que su expresión pueda interpretarse en forma hermenéutica y no a partir de argumentos teóricos" (2004: 98). En otras palabras, la hermenéutica implica "un ver y comprender que interpreta lo no expreso haciéndolo expreso" (2004: 101). Esto se separa de la fenomenología, puesto que aquello que se expresa depende no sólo del fenómeno del que se habla, sino del intérprete que observa tal situación. Por ello,

> la filosofía en Heidegger debe ser entendida como ciencia originaria pre-teorética. Si esto es así, entonces surgen una serie de problemas que conciernen al concepto de esta ciencia. Todo concepto relacionado con la ciencia originaria debe, como esta misma, ser interpretado en forma radicalmente nueva (2004: 107).

Lo anterior invita a una revitalización de la hermenéutica aristotélica, la cual, como es de esperar, parte de supuestos silogísticos. Desde luego, que algo sea pre-teorético no supone su autonomía radical, a menos que se combata la linealidad interpretativa. Aunque cada fenómeno sea único y particular, lo interpretamos a partir de su asociación con otros similares y utilizando

un corpus psíquico-epistémico que condiciona, a la que vez que hace posible, el razonamiento sobre cualquier cosa.

Nietzsche afirmó que "se carece de oídos para escuchar aquello para lo cual no se tiene acceso desde la vivencia" (2005: 61); por tanto, sin premisas certeras no pueden obtenerse conclusiones acertadas. El contenido antecedente de nuestro aparato psíquico condiciona la versión de la realidad a la que accedemos. Es por eso que "nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe" (2005: 61). Aristóteles sugirió una ética que derivó de su hermenéutica personal. Tal es el interés del siguiente capítulo.

5. IMPLICACIONES CULTURALES Y METAFÍSICAS DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

En el presente capítulo se aborda la ética aristotélica, se muestran sus aspectos definitorios y se clarifica la influencia de lo cultural en los postulados sobre la vida feliz, las virtudes y la búsqueda del sumo bien. Se analiza la relación de la ética aristotélica con el concepto de lo absoluto —la nada o Dios—, y se especifican las circunstancias que influyeron en las conclusiones morales de Aristóteles.

Comenzamos planteando el problema de la originalidad de los escritos aristotélicos relacionados con la ética. Luego se aborda la concepción del bien supremo en Aristóteles. Se analiza la versión práctica de la ética aristotélica desde la perspectiva del desarrollo de virtudes y su conexión con la felicidad. Posteriormente se alude a la cuestión social implícita en la ética y se la concebirá como hermenéutica cultural. Por último, se plantea la

relación de los conceptos escolásticos sobre la divinidad y la propuesta ética del filósofo del Liceo.

Sobre la originalidad de los escritos éticos de Aristóteles

Quizás el primer paso al hablar de la ética en Aristóteles sea definir los escritos en los que debe centrarse el investigador. Son tres los textos de la ética aristotélica: *Gran ética,* también conocido como *Magna moralia;* la *Ética eudemia* y la *Ética nicomáquea.* En torno a la *Magna moralia*, Jaeger fue implacable al afirmar su poco valor: "Puede omitirse la *Gran ética* o *Magna moralia*. Ésta es simplemente una colección de extractos de las otras dos obras; su autor fue un peripatético que derrocha las palabras para presentar un breve libro de lecciones" (1984: 262).

Aunque no todos los estudiosos de Aristóteles concluyen lo mismo (Heller, 1988: 182-183), se opta aquí por excluir la *Magna moralia* y centrar la atención en la *Ética eudemia* y la *Ética nicomáquea*. Jaeger fue preciso al considerar que

> la *Ética nicomáquea* es decididamente superior por lo acabado de la construcción, la claridad del estilo y la madurez del pensamiento. Ya en la antigüedad se discutía exclusivamente la Nicomáquea y se olvidaba la Eudemia, que sigue siendo un suelo casi virgen (1984: 262).

Otro de los motivos para preferir la Nicomáquea por encima de la Eudemia es la pretensión de que la última fue escrita, no sólo publicada, por Eudemo de Rodas, tal como señaló Zeller (1897: 25-27); a lo anterior se suma que en la obra es notable su tendencia a la deducción teológica de la moralidad, así como constantes implica-

ciones con la religiosidad, según afirma Jaeger (1984: 263), lo cual contrasta en demasía con la Nicomáquea. Cada obra manifiesta una situación histórica diferente en la vida de Aristóteles, y al unirse nos ofrecen un esbozo de las modificaciones acontecidas en el pensamiento del estagirita.

Düring, a su vez, considera que aun cuando en la *Magna moralia* se observan fragmentos de originalidad, difícilmente puede ser atribuida a Aristóteles. Su argumento es que el filósofo solicitó a Teofrastro la edición de uno de sus antiguos cursos de ética para adecuarlo al joven Neleo, hijo de Corisco y pariente de Teofrastro, así como a sus coetáneos efebos. De hecho, Aristóteles no consideró a los efebos como estudiantes idóneos para escuchar lecciones de ética. Los cambios realizados por Teofrastro, según admite Düring, dan cierta originalidad al texto, pero éste no surge de la mano de Aristóteles (2005: 687).

En la Nicomáquea y la Eudemia no existen diferencias esenciales en cuanto al contenido central, pero la forma de la Nicomáquea ha sido percibida más congruente y elevada, tal como lo refiere Düring (2005: 677). Además, la *Ética nicomáquea* se dirige al padre o al hijo de Aristóteles, ambos llamados Nicómaco. Se sabe que el hijo murió cuando era adolescente y es natural pensar que el libro fue dedicado a él. Se trata de uno de los textos últimos de Aristóteles y uno de los pocos en los que se observa continuidad de estilo desde el inicio hasta el final. En la obra no se encuentran los ataques polémicos que eran tan usuales en el joven Aristóteles, su argumentación es libre y tranquila.

A continuación se examinan las cuestiones del bien y del bien supremo, conceptos que ofrecen una pauta clara de la ética aristotélica. Se hará mención de algunos libros tempranos del filósofo; aunque no aluden a asuntos

morales, sí muestran con claridad las ideas y presupuestos originales de Aristóteles al respecto.

El bien supremo como meta de la ética

La ética de Aristóteles no coincide con la idea de que la virtud es un saber, según observó Sócrates. Tampoco sintoniza con la noción platónica de que el Bien antecede al individuo. En los *Tópicos*, texto temprano de Aristóteles, se encuentran algunas tesis éticas que señalan que el bien es parte de la naturaleza y no una idea que existe por sí misma; de igual manera, se reconoce que el bien no existe de modo independiente a lo humano. Es notable que "el bien sólo existe como propiedad" (Aristóteles, 2007: III 1, 116b 8), presuponiendo que no es algo que el humano posea, sino que exige esfuerzo y voluntad. Desde su juventud, Aristóteles menciona que "la felicidad de la vida es más digna que las virtudes particulares, pues la vida buena y noble es la meta" (2007: III 2, 117a 121). Aunque se tenga la intención de hacer el bien, la valoración de lo bueno no es la misma en todo momento, puesto que "el valor de las virtudes depende de circunstancias externas" (2007: III 2, 119a 126). Aristóteles destacó la importancia e influencia de la situación electiva y la decisión voluntaria en el juicio correcto (2007: VI).

En la *Retórica*, uno de sus libros maduros, menciona que "lo bueno" tiene que generar un gozo particular, por lo que "obrar bien" supone un alivio; de tal modo, "bueno es lo que merece ser escogido por razón de sí mismo, o lo que, siendo bueno, proporciona gozo porque es bueno" (Aristóteles, 1990: I 9, 1366a 33). Resulta evidente la intención de proponer una ética que se viva en lo real, en los acontecimientos de cada día, puesto que "el bien debe transformarse en hechos o quedaría disminuido a un dis-

curso" (1990: I 1, 1354a 7). Por lo tanto, el fin de todos los hombres y mujeres es el bienestar y la felicidad de la vida. En eso consiste "un bien de la naturaleza" (1990: 1366b 38). Más aún: Aristóteles consideró que la oratoria combina la capacidad de argumentación con la intuición ética y psicológica (1990: I 4, 1359b 10), dejando en claro que la congruencia personal permite la congruencia expresiva.

En el *Protréptico*, Aristóteles vincula la naturaleza con los principios éticos. Además, puso en claro que cualquiera que tenga interés en el conocimiento debe modelar su propia prudencia. La prudencia aristotélica se encuentra, según Aubenque, "a medio camino entre un saber absoluto, que haría la acción inútil, y una percepción caótica, que haría la acción imposible" (1981: 201); por ello la prudencia aristotélica representa a la vez riesgo y oportunidad. En ese sentido, "es la primera y última palabra de este humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto a los dioses" (1981: 201).

A pesar de que el pensamiento aristotélico parece tender a la universalidad en lo que se refiere a la búsqueda del bien, debe apuntarse que tal pretensión es equívoca, pues "Aristóteles no dejó una ética aplicable a todo ser humano con valor pleno de igualdad [e incluso] imposibilitó a determinados especímenes para alcanzarla" (Beuchot, 2004: 179). Dado que la razón determina la regla ética y a la vez está sujeta a los aprendizajes contextuales, la ética es un producto accidental y contingente del ser humano. Los contenidos morales son diversos, tal como lo son los modos de razonar y las tendencias paradigmáticas del pensador. La ética, según Aristóteles, es la norma que enuncia la razón. Resulta necesario, por ello, comprender nuestra manera de razonar.

La intervención de la razón en las elecciones de cada persona no resta importancia al bien; por el contrario: implica que toda elección tiende al bien que la razón presenta. Por ello, "el objeto del obrar es el bien, por cuyo motivo se obra" (Aristóteles, 1985a: I 8 218b 5). Debe distinguirse entre lo que es bueno para el individuo en un momento determinado y lo que es el bien supremo atemporal.

Considerando que los principales bienes son la comprensión filosófica, la virtud ética y los placeres, la tesis central de la ética aristotélica consiste en que estos tres forman la felicidad. En ese sentido, el bien supremo es la felicidad, la *eudaimonia*. Es erróneo pensar que Aristóteles propuso el placer o el goce como camino exclusivo hacia la felicidad; si tal postulado fuese cierto, se estaría reduciendo al hombre, tal como aseveró el estagirita, al plano de las bestias.

Aristóteles tampoco consideró que el honor fuese el pesebre de la felicidad. Se deshizo de tal idea al observar que el acto humano se vuelve honorable a partir de un juicio externo, puesto que el honor "depende más de quién lo confiere que de quien lo recibe" (1985b: I 5, 1095b, 24-25). Por otro lado, las riquezas materiales no constituyen el fin último, puesto que son medios para adquirir algo más, pero no tienen valor por sí mismas. El sumo bien no puede ser algo que requiere de otra cosa para tener valor, no puede ser contingente. La felicidad sacia por sí misma al individuo. Una vida centrada en la acumulación de riqueza desatiende aquello que la vuelve prescindible.

El bien supremo concebido por Aristóteles no podía provenir de algo que esté fuera del alcance del hombre; de ser así sólo habría desdicha y añoranza de algo inalcanzable. Tal como comenta Reale:

> Para Aristóteles el bien no es una realidad única y unívoca, sino [...] algo polívoco, diferente en las diversas categorías y diferente asimismo en las diferentes realidades pertenecientes a cada una de ellas, aunque siempre unidos por una relación de analogía (1985: 100).

El sumo bien consiste en la realización de la obra específica que la persona es capaz de hacer. Tal obra no se edifica en el simple vivir o en el dejarse llevar por las sensaciones, sino en el razonamiento. De ese modo, la virtud se encuentra mediante el ejercicio pensante y es ahí donde cabría buscar la felicidad. Aristóteles afirma que "cada uno de nosotros es intelecto y la persona moralmente idónea lo ama por sobre todas las cosas" (1985b: I 8, 1169a 2s). El ejercicio racional supone, para el filósofo de Estagira, una función propia del alma; por ello, "habiendo repartido los bienes en tres grupos: los llamados externos, los del alma y los del cuerpo, diremos que los correspondientes al alma son los principales y más perfectos" (1985b: I 8, 1098b 12-15).

Aristóteles no negó el valor de otros bienes distintos a la virtud, pero advirtió que por sí mismos no atraen la felicidad. Quizá entendió que disponer de tiempo para dedicarse a las cosas del espíritu supone no desaprovecharlo en la búsqueda de bienes materiales; en cierto modo, la mejor manera de no pensar en ellos es contar con ellos. Aceptemos que resulta complicado ser dichoso sin un mínimo de bienes externos. La persona con carencias se preocupa por obtener lo que no tiene, pero quien vive de manera lujosa puede caer en la relajación que su condición le permite. Ambos, en su condición, deben encontrar espacios para dedicarse a las tareas del espíritu.

Respecto a la *Ética eudemia*, el objeto de su investigación se articula desde el principio: clarificar cómo debemos

comportarnos en la vida para llegar a ser felices. Aristóteles reitera la importancia de la comprensión filosófica, la virtud ética y el goce. En el texto se asume que el humano necesita ciertas cualidades para ser capaz de conocerse a sí mismo (1985a: 1215a). Asimismo, se reitera que "la posesión del bien debe desembocar en los actos que lo muestren" (1985a: 1248b, 34-37). Al igual que en la *Ética nicomáquea*, en la Eudemia se distinguen tres tipos de vida: la dedicada a la investigación filosófica; la orientada a la política, y la centrada en el placer. Aristóteles entiende y propone a la primera como la principal, pero no al grado de observarla como un fin en sí misma, tal como lo hizo en el *Protréptico* (2005: B 47), sino como una actividad práctica que produce satisfacciones y nada tiene que ver con la pasividad.

Aristóteles señala que al individuo le corresponde discernir sobre lo que es bueno y, por lo tanto, la bondad será siempre contextual. En los *Tópicos* refirió que "para el hombre no existe ningún bien universal, sino que es bueno aquello que el hombre valioso elige éticamente" (2005: III 1, 116a 14). Esto último parece contraponerse al pensar de Düring cuando éste afirma que "Aristóteles se mantiene firme en que existe un Bien absolutamente, esto es, como fin del acontecer natural" (2005: 407). Por ello, es oportuno cuestionar si del Bien absoluto deviene una resolución general para todos los actos y todos los hombres. La respuesta es que no. De hecho, el fin último del acontecer natural es la muerte, pero el fin de cada uno de los hombres en una situación ética particular está diferenciado. Si al hombre valioso le corresponde elegir y obtener las virtudes, entonces requiere definir cómo lo logrará.

La obtención de las virtudes

Entre las propuestas éticas más interesantes formuladas por Aristóteles figura la obtención de las virtudes por medio del *habitus*,[3] es decir, de la constancia ligada a la costumbre. La virtud, para Aristóteles, tiene su raíz en el equilibrio; por tanto, los excesos y carencias son claras muestras de ausencia de virtud. No obstante, de manera contraria a lo que suele pensarse, no es posible establecer una medida universal para equilibrar todas las cosas y comportamientos, sino que a cada individuo corresponde buscar su propia medida justa. Cuando se habla del justo medio no se alude a la mitad, sino a la medida de algo concreto que, según la persona, produce un beneficio para ella. De tal modo, "según su esencia y conforme a la razón que establece su naturaleza, la virtud es un término medio, pero respecto al bien y a la perfección se encuentra en el punto más elevado" (Aristóteles, 1985b: II 6, 1107a 6-8).

De acuerdo con Aristóteles, en lo más elevado está lo perfecto, aunque tal elevación parezca contradictoria con la noción de la medida justa para cada persona, puesto que cada una se armoniza con un equilibrio distinto. El pensamiento aristotélico concibe lo supremo como algo que es superior al ser humano, pero que lo mueve. Lo más alto a lo que cada persona puede aspirar es a su propio equilibrio. Visto así, el equilibrio, si bien es lo más alto, no supone un extremo.

[3] Aristóteles plantea que la obtención de la virtud depende de la valoración de tal y que esto a su vez está sujeto a la manera de entender u observar la realidad que el individuo despliega. A la vez, lo anterior no se encuentra desligado del reconocimiento de la influencia del contexto en todo individuo debido a los roles sociales que se ejercen en la colectividad.

El estagirita menciona que la justicia es la virtud ética principal, la cual nos faculta para la repartición equitativa de los beneficios o de la posibilidad de alcanzarlos. También es notable que "las convicciones morales de la sociedad a la que pertenecía Aristóteles ejercen una influencia decisiva sobre el filósofo" (Reale, 1985: 115). La opción de elegir el equilibrio correspondiente según la constitución personal es el mayor derecho que corresponde a la ciudadanía. No es oportuno intentar que todas las personas se atengan o circunscriban a las formas o modos que algunos pocos consideren ideales. Las específicas particularidades y las evidentes diferencias entre los individuos son el preámbulo de sus elecciones. La justicia no es una virtud desde la cual deba proponerse la uniformidad, sino la posibilidad de ejercer el derecho de descifrarse y definirse.

Para la denominación personal se vuelve ineludible el uso de la razón. Visto así, el ejercicio de la racionalidad es una actividad primordial de lo humano. Vivir conforme a la razón permite acceder a una felicidad que parecería lejana a la condición humana, pero que forma parte de sus alcances. La intención de sobrepasar lo humano es muy humana. Obrar es sencillo; pensar en las propias obras presenta mayores dificultades; pero actuar conforme a lo que uno piensa es una labor intrépida. La contemplación intelectual y la felicidad coexisten en la misma habitación.

Dios, a quien se concibe como perfecto, sólo puede contemplarse a sí mismo. El hombre o la mujer que logran contemplarse a sí mismos tienen similitud con Dios. Aristóteles lo afirma del modo siguiente: "Es preciso hacerse inmortales en la medida de lo posible y empeñarse en vivir según la parte más elevada de cuantas hay en nosotros" (1985b: X 7, 1177b 19-1178a 2). Tal contemplación no es madre de la vanidad, ya que nos orilla a

reconocer los límites de nuestra condición humana. No hay paso a la luz que no emerja de la propia oscuridad. Ante los estados estético, ético y religioso, Kierkegaard pone el énfasis en la importancia de lo religioso. En eso coincide el danés con Aristóteles, para quien la altura del estado religioso es concedida por la contemplación de sí que implica la contemplación divina.

La prudencia ayuda a deliberar sobre los bienes y fines de cada persona, sobre la manera de alcanzarlos o vivirlos, sin reducirlos a una definición intelectual. En ese sentido, la razón atiende cuestiones prácticas y teoréticas; a su vez, "la virtud típica de la razón práctica es la *phronesis*, usualmente traducida como 'prudencia', mientras que la virtud específica de la razón teórica es la sabiduría (*sophia*)" (Reale, 1985: 106). Por ello, para Aristóteles no es posible ser virtuoso sin ser prudente. La sabiduría se funda en el reconocimiento de algo mayor que lo humano, desde lo cual se valora (y no se desprecia) la condición que nos corresponde.

Si la felicidad es producto de la especulación filosófica y del proceso contemplativo, cabe preguntarnos por qué razón no todos los que especulan logran ser felices. ¿No es acaso porque filosofar nos vuelve sensibles a las pobrezas y limitantes? Es cierto que la especulación no siempre es un vehículo hacia la felicidad. Visto así, existen especulaciones que son incompletas. A diferencia de Platón, Aristóteles no consideró que la razón fuese virtuosa por sí misma; entendió que una cosa es conocer el bien y otra realizarlo.

Si bien Sócrates afirmó que la maldad surge de la ignorancia, Aristóteles abre la puerta a la existencia de la maldad como la omisión del bien que se debe hacer. En ello no cabe la ignorancia, sino la voluntad de hacer algo contrario a lo que dicta la razón. De esto se deriva que el conocimiento supone mayor responsabilidad. La angus-

tia y la desesperación son propias de quien, tras saber su misión, vive perplejo ante el desperdicio de su tiempo. Quien no ha experimentado angustia no conoce el peso del compromiso que significa vivir. A la vez, permanecer en la angustia nos encadena en la incertidumbre. El paso de la incertidumbre a la aceptación de los límites y de lo que corresponde hacer es una puerta redentora hacia el equilibrio aristotélico.

El completo funcionamiento de la causalidad escapa de la cognición humana; de ahí que no tengamos acceso a la conciencia de las innumerables conexiones que nos conducen a optar. Aristóteles no profundizó en el origen de los afectos o en lo que genera la voluntad, dejando entrever la influencia de la causalidad y el caos. Sobre la imposibilidad de explicar el origen de la voluntad, Reale nos hace observar que

> Aristóteles ha comprendido perfectamente que somos responsables de nuestras acciones, causa de nuestros mismos hábitos morales y causa de la manera en que se nos aparecen moralmente las cosas, pero no ha sabido decir por qué sucede así y a qué principio presente en nosotros se debe todo esto. No ha podido determinar correctamente la verdadera naturaleza de la voluntad y del libre albedrio (1985: 112).

Además, Reale concluye que "el hombre occidental sólo llegará a entender qué son la voluntad y el libre albedrío gracias al cristianismo" (1985: 112). Se observa que Reale reconoció el límite aristotélico y admite que trató de ser completado mediante la doctrina cristiana de la mano de Tomás de Aquino. Sin embargo, es posible proponer algo diferente de esta visión usual. Es preciso dejar de considerar al ser humano a través de las polaridades de bondad y maldad, así como comprender la caótica causalidad que nos circunda.

La ética como hermenéutica de la cultura

Tan clara fue la consideración de Aristóteles sobre los asuntos sociales del individuo que ha sido llamado "el filósofo de la armonía entre la polis y hombre privado" (Heller, 1988: 113). Desde luego, en su propia filosofía se puede observar la influencia del contexto social.

La crisis de la polis griega había llevado a Platón a crear un sistema ético cuyo centro estaba fuera del mundo; de hecho, el fundador de la Academia "no oculta que el celo con que restaura la imagen de un dios concreto y con la cual busca refugio en la religión es consecuencia de su miedo al desorden, a las transformaciones sociales" (Heller, 1988: 142). Aristóteles no intentó desligarse de la idea de *algo* superior que tiene su efecto en lo existente. El nombre genérico de Dios en varias de sus obras surge de una concepción que no es del todo ajena a la idea de la nada absoluta.

Refiriéndose a Platón, Heller señala que

> la existencia de ideas trascendentes, entre ellas la del bien supremo, determinó de forma necesaria el carácter mimético de su ética. El reflejo del bien trascendente alzó una barrera infranqueable al bien inmanente. Admitir el ser trascendente le impidió llevar a sus últimas consecuencias sus principios y llegar por lo tanto al principio de catarsis (1988: 131).

En la ética de Platón no se ahonda en dos problemas específicos que Aristóteles resolvió mediante la teoría del valor ético (o del justo medio), así como con la conclusión de que la voluntad y la libertad inciden en la conducta. El estagirita no se desligó de las ideas trascendentales de Platón, pero les añadió la consideración de lo sensible, lo experiencial, lo propio y lo contextual.

En ese sentido, la ética individual está vinculada con lo social. No hay nexo de la ética con lo sobrenatural, sino con la naturaleza. Es por eso que Aristóteles "parte antes que de la moral abstracta, de la moralidad social y, sin saltar lo trascendente, se mantendrá en el seno de la inmanencia, esto es, concebirá la moral como lo que es efectivamente: como moral" (Heller, 1988: 144). Por ende, es posible advertir, junto con Düring, que "la ética de Aristóteles es una ética social, una filosofía de la convivencia humana" (2005: 672). No se observa en sus escritos una cabal separación entre la ética y la política. Al contrario, son las buenas leyes y costumbres las que forman, por su función educativa, el buen carácter en las personas, lo cual es fundamento de la vida feliz.

La medida de la *eudaimonia* que se puede alcanzar se asocia con la posición de la persona en el Estado. De tal modo, las personas que sirven a la sociedad están más cerca de lograr la felicidad que aquellas que sólo se centran en su propio bienestar. El individuo común, o los esclavos, difícilmente pueden aspirar a ello, de modo que "la ética aristotélica es en el fondo una ética aristocrática" (Düring, 2005: 674).

El líder de los peripatéticos consideró que todo lo lejano a la razón es despreciable e indigno de consideración. En ello se observa un rasgo de la influencia de la sociedad en Aristóteles: era propio de su tiempo el desprecio por la gente inculta o sin conocimientos. En ese tenor, "con muy pocas excepciones la literatura griega clásica, desde Homero hasta Menandro y Epicuro, atestigua el absoluto menosprecio hacia la gente sencilla y sin instrucción" (Düring, 2005: 690). La pobreza o las limitaciones económicas se asociaban con las carencias intelectuales; de ahí que Aristóteles reconociera que era necesario contar con bienes materiales para vivir bien. Además, concluyó

que hay individuos para quienes ciertos logros de la razón permanecerán ajenos.

Con todo esto se entiende que Aristóteles no propuso su ética para el hombre común. Asumió que "algunos se vuelven hombres éticos por la costumbre y otros por la reflexión" (Düring, 2005: 711), siendo los primeros los que dependen más del contexto. No formuló reglas para la acción moral, pero mostró la manera como se puede obtener la comprensión ética. Confió en que la responsabilidad de los propios actos corresponde de manera exclusiva al individuo que los realiza.

> Aristóteles es el primer pensador que toma conciencia de que al maestro, lejos de ser por entero responsable de su discípulo, le cabe sólo una responsabilidad muy relativa. Consciente de que la enseñanza recibida no es más que unos cuantos estímulos que el hombre recibe de todas partes, no le acucia ningún sentimiento de responsabilidad exacerbada ante sus alumnos (Heller, 1988: 49).

El obrar ético se construye a partir de una buena disposición dada por la naturaleza: la *physike arete* o perfección natural; en seguida viene el cuidado diligente de esa aptitud. Cuando se percibe el fin último, se buscan los medios para lograrlo y la decisión se inclina hacia lo que conduce a ello. De tal modo, "la elección del fin es un acto de la razón, dirigido por la voluntad" (Aristóteles, 1985b: VI 2, 1139b 4); y el conocimiento del fin, el bien, presupone meditación y reflexión. Sin embargo, la meditación y la reflexión suelen depender de una aptitud natural. En ese orden de ideas, la existencia de leyes o normas es necesaria para dirigir a aquellos cuya disposición natural no les faculta el manejo de sí mismos.

En el entendido de que algunos individuos tienen mayor capacidad para prever las consecuencias de sus actitudes y conductas, Agustín de Hipona utilizó el término

"gracia" como indicador de la disposición natural a la que se refirió Aristóteles; además, es comprensible que haya añadido la noción de que la gracia supone un regalo de Dios y que la virtud del hombre elegido consiste en ejercer su libertad para ejercer la gracia (Agustín de Hipona, 1971: II 2). Sin embargo, las elecciones no se deben ni a disposiciones del todo naturales ni a la gracia proveniente de la divinidad, sino que el contexto social influye en la manera individual de adecuar, dirigir, modelar o decidir la conducta. Si bien Agustín de Hipona exhortó a que el hombre no se excuse por su irresponsabilidad ante Dios (1971: II 3), reiteró la implicación de Dios en la vida humana, lo cual es una veta que adelgaza el ejercicio responsable del hombre ante sí mismo. Para Aristóteles, el hombre debía responder por su conducta ante sí y ante la polis, no ante Dios.

El pensamiento humano por sí mismo, desorganizado e ingenuo, no es suficiente para concebir el bien; debe ser educado, corregido y revisado. Lo anterior trasciende el supuesto "empirismo de la ética aristotélica" (Jaeger, 1984: 87-89); no se trata de un relativismo sin sentido, sino de una consideración *relativa* al hombre y a la situación que lo circunda.

Más importante que justificar la conducta mediante alguna norma trascendente y objetiva, lo que debe hacerse es considerar la situación específica del acto, la *proairesis*, que no es ni una opinión de otro ni una tendencia o norma en cuanto al modo de actuar, sino la contextualización de lo que se desea hacer. La bondad de los actos no se especula a través de abstracciones, sino que está enraizada en un tiempo y en un lugar específicos. El vehículo de Platón fueron las ideas; en Aristóteles, la naturaleza del contexto individual. A su vez, el contexto flota en la continua causalidad y se funda en un tipo de orden que ante la mirada humana parece caótico. El contexto

es consecuencia de sucesos conexos cuya secuencia no es del todo perceptible.

Los vacíos permiten el movimiento, del cual se desprende la causalidad que suponemos desordenada por no captar las interconexiones de las cosas. Siempre que apreciamos una situación, partimos de un criterio evaluador que se forjó a partir de experiencias y significaciones de las mismas. Lo que determinamos por medio de la razón pende de procesos que no controlamos por completo. La razón no es pura, mucho menos objetiva. Lo que resta al individuo consciente es reconocer la fragilidad de sus propias decisiones y su casi inoperante autodeterminación.

Si todo está interconectado, ¿acaso resulta posible predecir el futuro? Si bien es cierto que algunas veces podemos anticipar algunas cosas antes de que sucedan, necesitaríamos conocer todos los sucesos, así como sus secuencias e interconexiones para poder predecir con mayor magnitud. Escapa de nuestras posibilidades la captación de las casi infinitas variables que deben considerarse para un plan de semejante envergadura. Ningún individuo es capaz de anticiparse en el tiempo para comprobar los alcances últimos de sus decisiones.

Platón reconoció en *Timeo* que existe una diferencia fundamental entre las ciencias matemáticas y el conocimiento del bien. De acuerdo con Aristóteles, "en el dominio de la ética sólo podemos encontrar las premisas por medio de la reflexión" (1985b: I 1, 1094b). En consecuencia, "gente joven y retrasada en su desarrollo intelectual no es apta como oyente para seguir lecciones de ética porque no está suficientemente formada para tener un juicio seguro" (1985b: I 1, 1094b). A pesar de estas distinciones, el filósofo advirtió que es probable que con instrucción certera y continua se obtenga capacidad re-

flexiva. La incapacidad de algunos individuos se debe, entre otras cosas, a la influencia contextual.

Según Düring, el método aristotélico en la ética "no es ni especulativo ni empírico en el sentido actual de estos términos, tampoco puramente deductivo ni inductivo" (2005: 725). Si hemos de clasificarlo de alguna manera, podría caber en una especie de lógica dialéctica. Según lo refiere Aristóteles "necesitamos, por un lado, argumentar lógicamente con premisas y conclusiones; por otro, tomar en cuenta las opiniones tradicionales, de manera que los hechos dados concuerden con la verdad" (1985b: I 8, 1098b, 11).

La recta razón,[4] u *orthos logos,* está presente como concepto en los escritos tempranos y tardíos que Aristóteles escribió sobre ética. Pensar de manera recta es una cualidad que se desarrolla mediante la experiencia. La recta razón no es ajena a "la opinión correcta", tantas veces mencionada en el *Menón* de Platón. Puede pensarse que el estagirita acuñó el término de la recta razón como aquello que permite la opinión correcta de las cosas. De esto se desprende que la recta razón permite una buena voluntad.

Los contenidos de la razón pueden variar de acuerdo con la situación concreta que se analiza, la cual siempre es variante. En ese sentido, "la articulación que realmente se encuentra en el *corpus* es incompleta, al menos para responder satisfactoriamente el modo de alcanzar la felicidad" (Zagal y Aguilar-Álvarez, 1996: 213). Lo anterior en el supuesto de que se tenga la expectativa de obtener un camino objetivo hacia la felicidad, sin consi-

[4] El concepto es manejado de manera continua por Aristóteles; se puede verificar en *Magna moralia* (Aristóteles, 2005: I, 35), *Ética eudemia* (1985a: III 4), y *Ética nicomáquea* (1985b: VI 1).

derar que se construye a partir de las especificaciones individuales.

Aristóteles no acepta que la maldad sea involuntaria, lo cual es un precepto socrático. Asume que la decisión corresponde a la persona. Visto así, la comprensión moral "es una clase diversa de conocimiento" (1985a: 1246b 36) que no se equipara con el saber cotidiano. El saber científico cuenta con mayor estabilidad que los procesos de comprensión moral, siempre sujetos a la variabilidad. La ética es más un saber metodológico que un saber producido por un método; se trata de un saber que genera conclusiones apropiadas para cada situación, no un saber que remita a una inamovible regla general.

Los tres bienes aristotélicos son fundamentales para la concreción de los proyectos de vida: la filosofía, la ética y el placer. Para el estagirita nadie es tan independiente como quien cultiva su saber y su comprensión moral. Este saber está en movimiento y no es algo que se posee de una vez por todas; requiere esfuerzo constante para revitalizarlo. La sabiduría es el fin más alto al que aspira el ser humano. Es el verdadero yo el que va en busca del saber. Cuando se sabe que no se sabe, se impulsa el conocimiento. El yo requiere de la carencia para impulsarse. No se trata de llenar el vacío a partir del saber, sino de reconocer que el saber es una posibilidad cuya emergencia se edifica a partir de la carencia. Reconocerse ignorante impulsa hacia el saber, no para dejar por completo la ignorancia, sino para asumirla con mayor sabiduría.

Cualquier saber es interpretativo. La hermenéutica se determina por la estructura cognitiva que se delinea a partir de experiencias contextualizadas. El conocimiento no sólo es sobre la cultura, sino que es cultural. Por ello, "la ética aristotélica está arraigada a una cultura" (Zagal y Aguilar-Álvarez, 1996: 215) y no se le puede entender

de manera independiente de la misma. Si bien es cierto que el estagirita "era defensor de la esclavitud natural, de la inferioridad de la mujer y de los bárbaros" (1996: 216), también debe recordarse, antes de juzgar al padre de Nicómaco, que "en la ética aristotélica, más importante que la argumentación racional, se observa la influencia de la polis y las líneas políticas y culturales de la misma en la formación ética de un individuo" (1996: 222).

En virtud de que algunas veces los razonamientos éticos, tanto antes como ahora, contienen explicaciones metafísicas de la realidad que surgen de la cultura particular, se entiende que Aristóteles haya elaborado un Bien supremo. En sintonía con ello, tuvo que suprimir la posibilidad de que la nada, en tanto que lo absoluto, ofreciera sentido al ejercicio ético-político de su polis, necesitada más de concreciones específicas que de abstracciones imperceptibles. Desde luego, la nada no puede reducirse a ser algo invisible, sino que es facultativa de lo visible. Tanta es la influencia de la nada, incluso en el ámbito ético, que las opciones mantienen su carácter de elegibles en razón de que no han acontecido.

La ética y la divinidad en Aristóteles

En la *Ética eudemia* prevalece el método dialéctico; inicia con apreciaciones empíricas y se dirige hacia conclusiones generales, a la inversa del método deductivo de Platón. Queda claro que "para Aristóteles también había un Bien absoluto fundado, no en la teoría de las ideas, sino en su visión teleológica de la naturaleza y su postulado lógico de un fin último" (Düring, 2005: 697). Creía que el orden en la naturaleza tenía también un origen y que de éste derivaba el orden. La causalidad entendida por el estagirita supone un sustantivo que or-

dena. No concibió el orden sin un ordenador. Además, si el mundo era eterno, también el ordenador debía serlo.

En el terreno de la ética, Aristóteles concibe un fin último al que se dirigen los fines secundarios de la vida, una intención que impulsa a todas las demás. Que el motor inmóvil sea la fuente del movimiento y las conductas, incluso de la voluntad, es algo que se puede inferir de la Eudemia. Asimismo, la causalidad es fuente indirecta de la voluntad. Por otro lado, si se entiende a la nada como una ausencia que implica carencia, es posible intuir su cualidad de motor que impulsa el movimiento; en virtud de que las necesidades surgen por la carencia de algún satisfactor y de que la voluntad se orienta al encuentro de éste, entonces la nada, al posibilitar la necesidad siendo ausencia del satisfactor, es propiciadora de la voluntad.

Las constantes alusiones a la actividad contemplativa han provocado la suposición de que la ética aristotélica puede ser comprendida como una ética teológica; sin embargo, la interpretación aristotélica de la contemplación no supuso al dios antropológico y, tal como lo afirma Düring (2005: 701), tiene un carácter racionalista, no religioso. La ética aristotélica tampoco es teología moral. Heller nos hace observar que "la formulación filosófica abstracta del problema de la trascendencia no bastaba ya para garantizar la moral terrena" (1988: 141).

Cuando Aristóteles propone que "lo divino en nosotros pone en movimiento a todo en nosotros" (1985a: 1248a 27) alude a la actividad prudente de la razón humana. Del mismo modo, cuando se pregunta por el inicio de las reflexiones, reconoce que debe de haber un principio:

> El azar no puede ser la causa de que uno desee lo que es correcto y cuando es correcto. Si esto es verdad, el azar sería la causa de todo, pues sería la causa de que todo deseo y toda reflexión empiecen. No se reflexiona y piensa después

> de haber reflexionado y pensado, primero, si se debe reflexionar o pensar, y así en adelante *in infinitum*, tiene que darse un primer comienzo (Aristóteles, 1985a: 1248a 29).

Es usual que se piense en la divinidad como el primer comienzo. Sin embargo, si la divinidad fuese el comienzo habría tenido ella misma un principio y en ese sentido no sería eterna, lo cual se supone debía ser. El azar no es lo que causa la reflexión del hombre, sino una causalidad que no es del tipo *A produce B*, sino que implica múltiples derivaciones, a la manera de *A produce B que produce C que produce D que produce E*. En ese sentido, es posible deducir que *la producción de A está asociada a Z*. Si se comprende que cada detalle del universo está interconectado sin dejar fuera ni a su más pequeña porción, entonces cualquier símbolo representativo de un ente (sea A, B o Z) está relacionado con los demás de formas incalculables y difíciles de imaginar. Esto parece a primera vista algo caótico, pero eso se debe a nuestras limitaciones para comprender el orden subyacente; no hay caos, sino causalidad infinita. Coincido con Aristóteles en que debe de haber un comienzo, pero no se requiere pensar en un ser que decide comenzar con todo o en una sustancia omnipotente a la que se deba adorar; mejor opción es contemplar la nada.[5]

Hay creación, más no creador; hay movimiento, pero no un ser absoluto que mueve. Lo que hay es posibilidades, una nada que es posibilitadora absoluta. Aristóteles no habla de la nada en ese sentido, a pesar de que pueda ser una consecuencia de sus razonamientos, porque no estaba en sus premisas y no era un término o concepto valioso en su contexto. Dios era lo más elevado para un

[5] Si se desea profundizar en este tópico, véase mi libro *Contemplar la nada* (2017).

filósofo de la polis griega. En varios pasajes de los escritos aristotélicos se observa al autor haciendo eco de algunos aspectos de la tradición espiritual de su tiempo. De acuerdo con el esquema lógico que propuso Aristóteles, no tendríamos que preguntarnos si Dios existe, sino qué es lo que provoca que el estagirita considere su existencia, centrando la atención en las expresiones que utiliza y los elementos conceptuales que tuvo a su alcance. El azar al que hace referencia no es similar a la idea del caos. No hay azar libre o puro, sino causalidades casi infinitas entre los acontecimientos que nos hacen pensar tal o cual cosa.

De acuerdo con Hegel, "Aristóteles no comprende el ser o el no ser puro, esta abstracción que es [...] la transición de lo uno a lo otro, y más bien lo entiende por *lo que es*, esencialmente la sustancia, la idea, la razón, pero al mismo tiempo como fin que mueve" (1997: 258).

Hegel observó que el alumno de Platón consideraba que la idea especulativa era la mejor y lo más libre, así que debía buscarse en la naturaleza y no solamente en la razón pensante; en ese tenor, "Aristóteles pasa al Dios visible que es el cielo [...] y así Dios irrumpe en el universo como Dios vivo" (1997: 268). Esto no significa que haya convertido su pensamiento en una teología.

Aristóteles refiere a Dios en varios sentidos, pero de manera principal como Dios en el cosmos y como Dios en nosotros. El Dios en el cosmos es el principio del movimiento, es el Dios en *Lambda*, es el Universal que es común, "aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad" (1994a: 1038b 13-14). El Dios en nosotros persiste en la *Ética nicomáquea* como razón divina, la cual es entendida como la capacidad de ejercer en los actos la justa medida mediante el conocimiento de las cosas. Aristóteles se refiere a Dios como un concepto, al cual asocia con lo máximo, lo más alto y globaliza-

dor. Como ser absoluto y perfecto, Dios representó un concepto ontológico; como derivación, "ontología y ética están en Aristóteles inseparablemente unidas" (Düring, 2005: 708).

Debido a que la perspectiva ontológica de Aristóteles se mantuvo constante, "desde los escritos más tempranos hasta los más tardíos su concepción ética no cambió" (Düring, 2005: 709). De cualquier modo, la intención metafísica de la ética aristotélica no implica una voluntad amorosa. Aubenque escribe al respecto:

> Pese el piadoso celo de tantos intérpretes, salta a la vista que el Dios amable de Aristóteles no anuncia ni de lejos ni de cerca, el Dios de amor; que su moción inmóvil no es comparable en nada a la gracia cristiana: el Dios de Aristóteles no condesciende a nada, ni nada reclama. Simplemente es, no tiene necesidad de actuar y su acción es, podría decirse, extrínseca; no es de él, sino hacia él. Por su parte el mundo no procede de él, y ni siquiera es conformado por él [...] sino que se contenta con tender hacia él (1981: 353).

La propuesta ética de Aristóteles, si bien se sustenta en una metafísica que le otorga su calidad ontológica al fundarse en un Bien absoluto, *aterriza* en la naturaleza que rodea al humano y lo incluye como parte de la misma. Considerando que la percepción sobre lo absoluto que estaba presente en el contexto de Aristóteles coadyuvó a la edificación de su pensamiento, puede concluirse que su ética está, por su procedimiento implícito, enraizada en su cultura, y que a partir de la misma fundamentó una metafísica interconectada con la causalidad natural de los acontecimientos que rodean la existencia de cada individuo.

La reflexión ética dota al filósofo de un significado para la vida. La ética no se funda en la aletargada su-

misión a un planteamiento universal, sino en la ráfaga que nos permite vislumbrar un poco de sentido desde nuestra condición humana saturada de carencia. Puesto que "el hombre no teme tanto morir, sino morir siendo insignificante" (Malishev, 2002: 44), es oportuno que edifique sus propios significados a partir de una hermenéutica situada que no intente negar ni sus condicionamientos ni los límites ineludibles que corresponden a lo humano.

Segunda parte

SOMBRAS DE LA NADA EN ALGUNAS FILOSOFÍAS CONTEMPORÁNEAS

6. LAS SOMBRAS DE LA MIRADA

En el presente capítulo se analiza el predominio del sentido de la vista en la filosofía griega, su fortalecimiento en la Edad Media y su influencia en algunos de los filósofos franceses más representativos del siglo XX; se consideran asimismo la visión y la sombra, de acuerdo con el pensamiento de Lévinas; se propone la desmitificación de la visión, asumiéndola como una de las varias herramientas utilizadas para conectar con lo que nos rodea, y se menciona, por último, la velación que la visión supone.

El imperio de la visión

Suele aceptarse que los griegos otorgaron a la vista una importancia mayor que al resto de los sentidos. La palabra *teoría* alude a la contemplación, y eso es lo que los griegos hacían. Esta actitud de centrarse en lo ocular, u ocularcentrismo, está implícita en el modo como Platón alude al intelecto: el ojo de la mente. No obstante, en su mito de la caverna resulta claro que la vista, aunque

ofrece imágenes, no representa a la realidad de manera fidedigna, sino a través de sombras. La herencia griega del énfasis en la mirada es más bien difusa.

Jay se refiere a la filosofía como una "invención griega" (2007: 27); pero si bien es cierto que los griegos figuran como los pioneros del pensamiento filosófico en el mundo de Occidente, hay que considerar igualmente a los pensadores orientales (que antecedieron a los griegos) provenientes de filosofías tan importantes como la persa o hindú, las cuales iniciaron hace unos 3 500 años. Es probable que Jay no haya *visto* esa cuestión al centrar su mirada sólo en un sitio del mundo.

En la Edad Media, las referencias a la divinidad se realizaban mediante analogías con la Luz que guiaba a los creyentes. Las visiones de los santos de la Iglesia dan testimonio del valor fundamental que tiene poder ver aquello a lo que otros no tenían acceso. La presencia de Dios supuso una revelación, algo que no era para todos, porque la mayoría de las personas, según se dice, permanecían ciegas a esas realidades. En las últimas décadas de la Edad Media, "los escolásticos […] concedieron a la vista un valor importante" (Jay, 2007: 39). Las estatuas y las imágenes, más que los textos o las palabras, se volvieron significativas en las comunidades que no sabían o no acostumbraban leer. En cambio, Calvino aludió a que la ceguera volvía posible escuchar la voz de Dios. Como se observa, la vista era denigrada y sublimada al mismo tiempo.

En el Renacimiento se logró "una de las innovaciones más decisivas de la cultura occidental: el desarrollo teórico y práctico de la perspectiva en las artes visuales" (Jay, 2007: 41). La visión se volvió, sin duda alguna, el canal sensorial dominante de la modernidad. A pesar de la innegable importancia de Miguel Ángel (Ackerman, 1997) como artista y reconocido maestro de la

pintura universal (Russoli, 1980), las artes visuales ya no estuvieron centradas en las imágenes religiosas, sino que hubo variedad de temáticas y enfoques de interés. Si bien el resurgimiento de lo religioso se asocia con el barroco, se progresó en las formas de percibir la mirada y se generaron nuevas técnicas, formas y estilos de manera intempestiva. Esto ocasionó un "incremento de confianza en la conducta definida visualmente [...] que reforzó la autonomía de lo visual respecto a lo religioso" (Jay, 2007: 46).

El mundo era algo inteligible, pero carecía de sentido por sí mismo. El hombre estaba obligado a interpretar lo que captaba con la mirada. La visión se particularizó en lo humano y el arte se volvió diverso, incluso abstracto. De tal manera, "el empleo precedente de figuras en el cuadro que mostraban literalmente sus acciones cayó en desuso" (Jay, 2007: 47). Ahora se podía hacer metáfora del mensaje a partir de la imagen; no había que mostrar directamente lo que se quería, sino que era preciso dar significado a lo mirado. Tras la ruptura entre lo artístico y lo religioso, antes unidos de manera vasta, la perspectiva visual tuvo un camino más libre. El ojo se volvió el punto de fuga del infinito; ya no sólo importó la imagen sino también la mirada. Es la mirada la que desnuda la imagen. No hay imagen sin una mirada que la penetre. De manera análoga, el sonido sólo es posible cuando existe el receptor que lo percibe; las ondas sonoras requieren de un receptáculo que las dote de significado. De modo similar, para ser alguien requerimos ser vistos y constatados por otro. Sólo podemos ser lo que somos cuando quienes son junto a nosotros nos reflejan en su mirada.

Jay (2007: 56) señala que Bacon y Boyle son inspiradores de un mundo de objetos más que de personas, centrado más en la visión y menos en la percepción auditiva. Ese contexto, según McLuhan (1985), amplió los domi-

nios de la vista mediante inventos como el microscopio, el telescopio y la imprenta, los cuales propiciaron, entre otras cosas, el menosprecio de lo auditivo; ya no bastaba con escuchar a los intérpretes del mundo y de la divinidad, sino que cada persona podía ver con su mirada los textos. Pocas cosas podían ser creíbles si no eran vistas con los propios ojos; no importaba tanto si no eran escuchadas. Se relacionó lo visual con la verbalización, se intelectualizó la mirada. Con la imprenta se llegó a un punto culmen en el que "las mujeres y los hombres modernos abrieron los ojos y contemplaron un mundo desvelado a su ávida mirada" (Jay, 2007: 59).

Descartes simboliza al filósofo visual. Esto se debe, entre otras cosas, a la importancia de su texto *Dioptrique*, considerado el primer tratado de optometría. En él propone que en la mente hay representaciones de lo que hemos observado y asegura su carácter visual. El método de la observación, emulado después por la etnografía, no es otra cosa que conocer el entorno mediante un acercamiento con extrañeza que abre la perspectiva. No sólo existimos luego de pensar, sino luego de vernos pensando, tras la certeza de haberlo hecho.

Las ideas innatas, de acuerdo con la percepción cartesiana, facilitan que cada individuo otorgue —o recuerde— un significado a las cosas que captan sus sentidos. Descartes no estaría de acuerdo con el postulado de que sólo lo que estuvo antes en los sentidos está en la mente. La afirmación cartesiana sobre una mente que ve por encima del ojo es secundada en el siglo XX por Gibson (1990), quien argumenta que las representaciones en la mente son equivalentes a lo mirado. Desde este parámetro, dado que cada cerebro posee contenidos distintos, nunca observamos igual (sino sólo de manera semejante) que los demás.

No miramos de la misma manera, aunque posemos la vista en el mismo objeto, imagen o persona. Ninguna persona ve lo mismo o del mismo modo que aquellos que están a su alrededor; nuestras comprensiones no son idénticas. Nuestra posición en el mundo nos provee de un ángulo distinto e intransferible. Las connotaciones de lo visual nunca serán las mismas entre nosotros. No nos es dado saber si el otro ve lo que vemos. El uso de las mismas palabras no garantiza que lo mirado se observa del mismo modo. La realidad comprendida es diversa a partir de la mirada. No compartimos la mirada, nuestra percepción nunca es igual.

Enfrentamiento de lo ocular

Las representaciones de la realidad que surgen a partir de la mirada requieren de la intervención del lenguaje para su estructuración (Foucault, 2005). No hay ninguna duda respecto a "la contribución cartesiana a la orientación ocularcéntrica dominante en la era moderna" (Jay, 2007: 67). Sin embargo, entrado el siglo XX, Francia vivió un proceso de transición tanto en las artes visuales como en su literatura y filosofía; lo mismo en las innovaciones pictóricas de Duchamp que en los aspectos visuales de la literatura de Proust, y en la filosofía bergsoniana.

Gauguin (2000) asegura que en el impresionismo, focalizado como estaba en las apariencias superficiales, no había lugar para el pensamiento. Más adelante, por la influencia de Cézanne, el postimpresionismo mostró interés en combinar la conciencia subjetivista con el apoderamiento del cuerpo material de lo pintado, sin limitarse a unos pocos colores básicos, como en el impresionismo. Con esto, "la tarea del pintor […] consistió en volver a capturar el momento en que el mundo era nuevo, antes

de que quedase fracturado con el dualismo de sujeto y objeto o por las modalidades de los distintos sentidos" (Jay, 2007: 124).

Las provocaciones antiartísticas y antirretinianas de Duchamp fueron superadas por el mercantilismo artístico, pero influyeron de manera notable en la visión del arte francés. Sartre (1964) propuso el ejercicio de contactar con la vista las cosas para facultar la imaginación, la cual es capaz de mirar lo que no ha sucedido. Para Lacan, la cuestión ocular representa la repercusión ejercida por los impulsos instintivos en su intento de mostrarse, puesto que "la actividad de la pulsión se concentra en hacerse ver" (1990: 202). Lacan coincide con Sartre en que lo imaginario es posible en la medida en que se convierta en visión con forma de deseo, la cual debe mantenerse hasta lograr realizarse en el plano de lo real.

La historia de la pintura moderna se constituyó como un "laboratorio de experimentación óptica posperspectivista, con una corriente de antiretinianismo absoluto" (Jay, 2007: 132). Korsmeyer reconoció que es casi imposible despojar a la visión de su trono milenario. En su texto *Sobre el sentido del gusto* consideró que la filosofía ha dejado de lado al resto de los sentidos y les ha conferido una categoría de menor importancia. Tal desprecio no se puede enmendar con facilidad, pues "uno no puede simplemente añadir el gusto y los otros sentidos corporales a la filosofía y corregir las teorías en consonancia para que su tratamiento del mundo sensible sea más acertado" (2002: 60).

Proust profundizó en la relación entre la imagen y el tiempo. Las imágenes planas de la fotografía son de menor grado que la visión binocular de Proust, la cual supone "dar al espacio y al tiempo lo que les corresponde" (Korsmeyer, 2002: 143). Esta óptica de la temporalidad pone en su lugar la pretensión de recuperar el tiempo

vivenciado, según lo propone Bergson, el primer filósofo moderno que se enfrentó a la nobleza de la vista. Ya fuese en términos de especulación, ya de observación o iluminación, la filosofía occidental ha procurado afirmar la primacía de la vista.

Los avances de lo antiocular han tenido lugar en tres etapas: "la descentralización de la perspectiva, la recorporeización del sujeto cognitivo y la revalorización del tiempo sobre el espacio" (Korsmeyer, 2002: 145). Los aportes de Nietzsche (1996a), al poner de manifiesto la improcedencia de una percepción inmaculada de la realidad, forman parte de la segunda etapa. El filósofo alemán advirtió la carga valorativa que los sujetos otorgan a lo mirado.

Bergson posicionó al cuerpo entero por encima de la autoridad del ojo. Su planteamiento no se puede ubicar ni en el idealismo ni en el materialismo, puesto que ambos se centran demasiado en el intelecto, sino en la experiencia vivida por la corporeidad. Bergson insistió en no reducir la cualidad del tiempo vivenciado valiéndose sólo de la visión. Otros sentidos, como el olfato, el gusto o el oído, son más elocuentes en hacer notar el paso del tiempo, ya sea con la percepción de cierto olor olvidado o bien al escuchar de principio a fin una pieza musical. Para Bergson (1976), la falla de la percepción humana inicia con la identificación del hombre con las imágenes del mundo social, en lugar de hacerlo con la experiencia del tiempo propio. Por ello la libertad bergsoniana consiste en la relación del yo con el acto que realiza.

El lenguaje es otro intento de mantener estáticas las cosas, nombrándolas para que no puedan escapar de la categorización simbólica que se les impone. Las definiciones, al ser etiquetas sugeridas por el ansia de intelectualizar la realidad, son un velo que oculta la verdad de las cosas. El lenguaje, si bien es útil para comunicarnos, no

permite entender las cosas sin su velación. Si las cosas existen cuando son vistas, sólo existe el presente, pues la mirada acontece en el presente. La ciencia, al requerir del lenguaje y al querer inmovilizar las cosas por medio de símbolos, no escapa de lo que Bergson llamó realidad cinematográfica, la cual utiliza una serie de retazos que muestran pequeños momentos. Deleuze refirió que "el cine es bergsoniano" (1986: 149) por lo fraccionado de sus imágenes. Sólo una aprehensión no lingüística de la realidad nos liberaría de la tiranía del ojo y el lenguaje.

Bergson apuesta por la existencia independiente del objeto, aparte del sujeto que lo mira; éste se guía por representaciones fallidas e incompletas de esa realidad. Cada individuo aprende por medio de representaciones simbólicas y conceptuales, de modo que queda encerrado en su miopía. La visión parcializada se sostiene en la velación que tiene lugar en la ineludible representación que el hombre se hace de lo que lo rodea. Incluso la visión de lo absoluto, lo cual no puede ser contactado, queda reducida a una serie de imágenes. Lo absoluto podría ser captado si dejara de ser distorsionado por miradas representadoras y se le acoge, en cambio, con una mirada desprovista de prejuicios, una visión desembarazada. Lo absoluto de la nada persiste mientras siga siendo tal. La intuición es una alternativa para penetrar ese mundo que trasciende la representación visual, y también la explicación lingüística y los vaivenes intelectuales. Las imágenes no concuerdan con la intuición y tienen poca semejanza.

La noción de representar el paso del tiempo en una pintura es una de las mayores aportaciones de Bergson a las artes visuales. La crítica bergsoniana al ocularcentrismo tuvo una influencia notable en las siguientes décadas. En el existencialismo se rechazó la formación de la subjetividad a partir de lo visual. Bergson generó la posibilidad de disminuir la prevalencia de la visión

en la captación de la realidad, lo cual daría un lugar primordial al surrealismo.

La mirada y sus sombras

La obra de Lévinas manifiesta que las formas y atributos con los que concebimos al ser no muestran la esencia primordial de éste. Los atributos arrastran sombras que contradicen y estorban el descubrimiento del ser. Si desde los griegos la filosofía había centrado su atención a la vista, con Lévinas se muestra que aquello que la vista trae al hombre es la sombra de su propio ser, que no hay objetos que puedan ser observados en forma pura.

Jung utilizó el término "sombra" para aludir a aquello en nosotros que permanece oculto. Lévinas no difiere demasiado del psicólogo suizo en lo que se refiere a este símil: lo que nos circunda se esconde cuando aparece ante nuestra vista y se vuelve sombra de lo que en verdad es. Esa sombra es la contraparte que acompaña a lo visto. Ver muy cerca implica no ver.

Al igual que Sartre y Derrida (1989), Lévinas asume que la expresión artística conduce a una disminución que es apertura, significa alzarse a lo intraducible. Lo expresado por el artista se abre de modos incalculables al mundo de los espectadores. Lévinas considera que la obra consumada no nos conduce a la esencia de su origen, pero permite su exploración a partir de múltiples posibilidades de interpretación a través de los sentidos. Esto conduce a una inmersión que es diferente a la ofrecida por la ciencia o los tecnicismos; de hecho, "allí donde el lenguaje común abdica, el poema o el cuadro lo hablan" (Lévinas, 2001: 43). La música, entendida por Plotino como un camino hacia el conocimiento de las cosas divinas, también nos conduce a vivencias inenarrables.

Dejando de lado lo anterior, la fría crítica artística trata de sustituir al arte mediante su explicación. No obstante, explicar una metáfora equivale a mostrar poco respeto hacia el oyente. La crítica deriva de la interpretación y nunca es definitiva. Se traiciona el mensaje cuando se lo observa desde el prejuicio. No hay interpretación fiel, sino nuevas versiones del espectador, lo cual supone "supresión" (Lévinas, 2001: 45). Se pierde el respeto por el artista cuando el crítico afirma de manera categórica lo que aquél quería mostrar y garantiza que lo ha captado por completo. La función del arte no consiste en entender, sino en expresar lo inexpresable. El arte no pertenece al orden de la revelación o al de la creación, sino al de la expresión. Conforme con su etiología, el elemento estético es la sensación y no el conocimiento.

La presencia del tiempo está plasmada en la obra artística. Lévinas afirma que una estatua constituye un porvenir que nunca llega. La obra muestra cada vez las mismas circunstancias, a la manera de un hecho que siempre se manifiesta inconcluso. La música es un espacio que complace al ofrecer una evasión de las propias voces. Nuestro silencio parlante adquiere ritmo. La música permite el olvido momentáneo de lo que parloteamos; el silencio entre las notas se vuelve nuestro.

Cuando se es violento hacia otra persona se ha dejado de ver su rostro y nos envuelve el abismo. La guerra conduce a la mirada estratégica sobre la debilidad ajena: ya no se ve el rostro, tan sólo se busca el lado vulnerable. "No mirar de frente es lo que caracteriza la tiranía" (Lévinas, 2001: 76), pues no existe en ella la disposición a reconocer que el rostro es "una realidad que se me opone" (2001: 77). El antagonismo no proviene de una diferencia ontológica, sino de la voluntad de someter. La violencia deriva de no convivir con las diferencias, de no reconocer la oposición, de no atreverse a ir más allá de uno. Crear

diferencias, además de las existentes, degrada lo mirado mediante las propias sombras.

De acuerdo con Lévinas, el rostro expone al otro. "Tal vez el hombre es de suyo sustancia, y por ello, rostro" (2001: 80); sin embargo, el otro no se muestra por completo en su rostro, el cual es un velo más. Ver al otro es ir más allá del rostro, ahí donde solo habita la desnudez sin facciones. Si bien el rostro del otro nos muestra su presencia, no por verlo de frente conjuntamos un encuentro. La sombra de la mirada nos orilla a crear velos a partir de los rostros. Ver el rostro no nos garantiza ver al otro, aunque con ello se nos presente.

No hay conocimiento que sea por completo individual, todo está asociado. Aprender no es mantener el velo de lo conocido, sino deshacernos de lo que creemos conocer. Conocer más allá de lo humano equivaldría a quitar todos los velos con los que miramos, pero lo que hacemos es revelar: volver a velar. Nos resulta difícil desvelar, quitar el velo que cubre. El desvelamiento absoluto nunca sucede porque al transmitir algo lo estamos velando. Cambiamos un velo por otro, pero no podemos desvanecer totalmente la velación. No hay desvelamiento en el conocimiento, sólo un cambio de velo, una constante re-velación.

Lévinas invita al encuentro con la epifanía del rostro del otro. De manera opuesta, Sartre considera que el rostro del otro y su mirada oponen su poder frente a nosotros. El poder nos relaciona y desune, deseamos controlar la voluntad ajena para priorizar la propia voluntad. El otro se vuelve infierno, es nuestro límite. El rostro del otro, en la óptica sartriana, es una constante expectativa insatisfecha, nos arroja la conciencia de la diferencia, nos hace competir, nos incita a la precaución.

Buscar la verdad del otro es producto de la filosofía, "en tanto que fundamentalmente la filosofía es una búsqueda de la verdad" (Lévinas, 2001: 90). Si el hom-

bre busca la verdad, no la puede encontrar en sí mismo, puesto que si tuviese posesión de ella no la tendría que buscar. En ese sentido, la apertura del hombre hacia el otro no debería sustentarse en la suposición de que en el otro radica la verdad, sino en que la interacción permite a ambos una nueva manera de concebir la realidad.

El contacto con el otro a través de la mirada no conduce a la renuncia del yo, así como ningún acuerdo o relación suprime la posibilidad de la ruptura. "La no-filosofía es la tiranía de la opinión" (Lévinas, 2001: 91); el hombre que se resiste al contacto promueve el fracaso de la filosofía. Lévinas afirmó: "El ser de lo real no cesa nunca de significar su ser para mí y por ello el idealismo es un egoísmo" (2001: 93). Si todas las significaciones son filtradas por el camino ineludible de la percepción, de la propia mirada, no será posible liberarse del filtro sin apertura hacia lo que otros filtran para sí. El individuo necesita asumir que su mirada está llena de sombras, comenzando porque su *yo* es una sombra más. Aquel que ve, tan sólo cree que ha conocido algo. Ver es distorsionar.

Nuestra mirada reduce lo mirado. Controlamos mediante la vista cuando afirmamos que lo visto es lo único real. Requiere lucidez poder ver al otro sin la pretensión de poseerlo a través de la imagen. Si creemos contener en la mirada la realidad, no sólo no vemos al otro, sino que por creer que lo vemos lo intentaremos dominar al convertirlo en quimera. La relación que nos une con el otro por medio de la mirada es la "idea del infinito" (Lévinas, 2001: 101). Es por ello que "la trascendencia sólo es posible con el otro, respecto del cual somos nosotros absolutamente diferentes" (2001: 117).

Lo que distingue a una persona de otra es su yoicidad, la cual requiere de ambas para ser trascendida. La mira-

da que permite el encuentro no es la que se dirige al rostro de otro, sino a su ser mediante su rostro. La mirada es un camino que no elude las sombras, pero la presencia de éstas son evidencia de la luz. Lévinas reivindica el papel de la mirada que logra trascenderse al disminuirse. Quedamos perplejos al reconocer que la visión no elude la sombra y que hemos sido engañados al asumir como verdadera la ficción que la vista nos presenta con la luz de sus tinieblas.

7. DIOS, EL SER Y LA NADA

En el presente capítulo se toman como punto de partida algunos conceptos sartrianos con miras a considerar la posibilidad de afirmar de manera fáctica la divinidad; se analiza la relación entre los fenómenos, la nada y la conciencia, y se formulan una serie de alternativas al teísmo, pero divergentes del ateísmo tradicional.

Si bien es cierto que, en muchos sentidos, Dios "es siempre el gran silencio y el gran misterio de la vida humana, el incomprensible, el inalcanzable", también lo es que "el hombre intenta, a veces en maravillosas excursiones intelectuales, penetrar ese misterio y decir algo de Dios" (Maza, 1999: 28).

En ese tenor, esta disertación procura distinguir entre la cognición que el hombre tiene de la divinidad y la sustancia de la divinidad. A pesar de que Dios no es las imágenes o símbolos que lo representan, la actitud de reserva ante las representaciones (cualesquiera sean sus modos o *formas*) no supone una negación de la posibilidad ontológica de Dios. Lo más idóneo para intuir a la deidad es la noción de la nada, la cual, al no poder ser

definida y al escaparse de cualquier elucubración intelectual, se mantiene incognoscible y referida de manera precaria.

Se propone una teología apofática —contraria al catafatismo de la teología positiva— que reconozca la imposibilidad humana de descifrar, definir, contener o delimitar a Dios. El presente escrito busca, asumiendo la lógica de las imposibilidades, la negatividad teológica que permita resignificar los planteamientos sobre la noción de Dios. Tal cuestión es ineludible para todo individuo que de manera congruente mantenga la utopía de llevar al límite la indagación en torno a su propio ser.

La manera homogénea de Dios

En su magna obra *El ser y la Nada*, centro conceptual de las reflexiones que se proponen a continuación, Sartre manifiesta su oposición a las dualidades potencia y acto, apariencia y esencia, o ser y nada. No obstante, la nada debe estudiarse mediante una ontología inversa que parta de la noción de que el ser sólo puede constituirse *sobre* la nada.

De acuerdo con Sartre (2006), en los fenómenos se nos aparecen las cosas (se muestran a nosotros) tal como son, sin posibilidad de falsearse: *son* lo que muestran. Por ello, "el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente parece" (2006: 12), de modo que el fenómeno es lo "relativo absoluto" (2006: 12). El fenómeno observado es relativo porque está en relación con quien lo observa. No obstante, Sartre considera que cuando un individuo percibe algo, lo hace de manera total, convirtiéndolo para sí en algo absoluto.

Sartre no comparte la noción de perspectiva que introdujo Merleau-Ponty (1971), para quien lo que el hom-

bre ve no es algo absoluto sino una visión particular de lo que el fenómeno muestra. Lo que se ve son partes, dependiendo de la perspectiva y la focalización. Cuando se observa un marco general siempre se pone mayor atención a un aspecto concreto. Esta especial focalización pende de la persona que observa y no de lo observado.

La perspectiva puede cambiar de acuerdo con el momento en que se mira, el contexto desde el cual se observa o la situación emocional que atraviesa el observador. Siendo así, no hay posibilidad de que la mirada sea absoluta, como promueve Sartre; lo que el fenómeno presenta puede ser percibido de maneras diferentes según el juicio de quien lo percibe. En el ámbito teológico, la asociación de los fenómenos con la voluntad de Dios está condicionada por la particularidad de la perspectiva y hermenéutica del sujeto. No puede concebirse a Dios de maneras homogéneas dada la situación cambiante de cada concepción particular.

Dios y los fenómenos

Cuando Sartre explica que el fenómeno es como se nos presenta, radicaliza la apariencia y eso lo induce a concluir que la esencia del objeto se nos muestra en la imagen. Afirma que "la apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia" (2006: 12). Sin embargo, la apariencia no es representación absoluta, no es pura; la imagen tiene distorsiones y variaciones. Si el fenómeno es captado de maneras variables no es capaz de manifestar con éxito la esencia pura detrás de sí. El fenómeno se nos presenta a manera de imagen y ésta presenta "velos ineludibles" (Derrida y Cixous, 2001) que se acentúan en la mirada del observador.

Los fenómenos no sólo no muestran la esencia de las cosas, también la pueden distorsionar, sobre todo cuando el acontecimiento es filtrado por la interpretación del espectador que lo evalúa. De manera contraria, Sartre considera que "el ser fenoménico manifiesta su esencia como su existencia" (2006: 13). No obstante, cabe decir que los fenómenos no manifiestan por completo al ser. Hay constituyentes del ser que no salen a la luz y no se vuelven fenómenos; por ejemplo, las intenciones.

Aunque no podamos afirmar que todas las conductas son intencionales, cualquier acto es un fenómeno observable. ¿Mi identidad se revela a través del acto observable o mediante la intención (no observable) de no hacerlo? Reducir la esencia a la apariencia resulta insatisfactorio e incompleto. Hay algo más allá del fenómeno y persisten situaciones previas al fenómeno que no son manifiestas.

Por otro lado, no hay "una serie bien conexa de manifestaciones" (Sartre, 2006: 13), sino una serie casi interminable de sucesos cuya conexión puede ser demasiado tenue. A su vez, las manifestaciones no tienen conexión obligatoria entre sí y no siempre pueden ser perceptibles. Circunscribir nuestra definición del hombre a un ente que actúa es mero reduccionismo; equivale a suponer que no se tiene vida íntima o privada, que no existe un lado oculto de los actos. No es posible observar esencias en los actos; percibimos conductas que provienen de un ente cuya esencia no está sujeta a los actos. Del mismo modo, no se puede derivar la existencia de Dios mediante su asociación con distintos fenómenos. Si las conductas no son la esencia del que actúa, lo que se crea que es la intervención de Dios no tiene por qué ser su esencia.

Sartre reconoce que "lo que aparece, en efecto, es sólo un aspecto del objeto y el objeto está íntegramente en ese aspecto e íntegramente fuera de él" (1994: 14). Así pues, el hombre no está presente de forma absoluta en

su acto, aunque sea él quien lo ejecute. El sujeto no es el acto que realiza. Ahora bien, si el hombre no es sólo sus actos, éstos no representan su esencia de manera completa. Para que exista una representación es menester que exista un representador que no es lo representado. La manifestación de la esencia no es posible porque se le pretende encontrar en una conducta (o fenómeno) que no es el ejecutante. En otras palabras, la esencia no puede ser el acto porque el acto es una representación incompleta del individuo que actúa.

El sujeto es representante de su conducta (la conducta requiere de alguien que la ejecute), pero la esencia del sujeto no se manifiesta en el acto representado. De tal modo, las manifestaciones que se atribuyen a Dios no son su esencia, en virtud de que se sostienen en las representaciones que elaboramos de Él/Eso.

Sin embargo, Sartre afirma la independencia de lo aparecido al aludir que "la aparición no está sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su ser propio" (2006: 15). Si lo que ha aparecido es una conducta, no se entiende cómo la conducta se actúa a sí misma; si se cree que la conducta existe sin aquel que la realiza o que el acto precede al actor, se comete el error de dotar de sustancia a una *posible* manifestación que tan sólo es consecuencia de quien la ejecuta.

Ontología de los fenómenos

En los postulados sartrianos no se distingue con claridad entre el que actúa y el acto. Se propone la coincidencia entre el fenómeno y lo ontológico a tal grado que "la ontología será la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta, es decir, sin intermediario" (Sartre, 2006: 15). Sartre pone en evidencia su ocularcentrismo, pero

en realidad no hay una verdad clara detrás de los fenómenos. Aunque existen antecedentes que explican los fenómenos, no siempre aluden a la esencia de los individuos involucrados. Además, la fenomenología no es nunca ontología. Si bien resulta evidente que el fenómeno es cuando *sucede*, sólo puede *ser representado* en la medida en que *es para alguien*. Si lo anterior es correcto, se debe afirmar la imposibilidad del conocimiento ontológico a través del fenómeno, lo cual aumenta la fragilidad del conocimiento humano y vuelve imperativa la contemplación intuitiva de las esencias.

Resulta poco factible acceder a la esencia del actor a través de los fenómenos, puesto que su representación se filtra a través de la estructura interpretativa de quien lo juzga. Los paradigmas del espectador condicionan su juicio ante lo manifiesto. El hombre es un intérprete de sus conductas, pero no le es dado conocer su esencia; lo que le queda es engañarse. Así las cosas, no es posible conocer la realidad a partir de los fenómenos; aunque éstos se ubiquen en la realidad, no la absorben ni la constituyen. Lo ontológico no es lo fenoménico. Lo que se ha entendido como revelación de Dios no ha sido más que un volver a velar.

Es errónea la noción sartriana de una libertad ontológica. No cabe la afirmación absoluta de la libertad puesto que, incluso uniendo lo ontológico con el fenómeno, la afirmación de la libertad requiere de actos libres a partir de los cuales se exprese la realidad de la libertad. Sin embargo, Sartre defiende que la libertad *es* y que no hay manera de eludirla. Quizá a lo que se refiere es a la situación ineludible de elegir, la cual acompaña al ser humano, pero la obligatoriedad de la elección no supone que elijamos de manera libre.

Puede entenderse que haya actos que parezcan libres y sean simulados, pero es menester que la existen-

cia de la libertad origine actos que sean auténticamente libres. La libertad debe mostrarse de algún modo a través de los fenómenos. A la vez, se sostiene que el ser no se revela en los fenómenos, sino que se relaciona con ellos. No cualquier fenómeno supone un acto libre y no todo fenómeno expresa la esencia del ser.

Sartre advierte que la libertad es algo absoluto e independiente de su expresión a través de la conducta, pero esa noción es tan sólo una expresión de la libertad sartriana. En caso de que los actos de un individuo sí representen su libertad, resta señalar que la apreciación de su libertad por el conducto de dichos actos no equivale a contactar con su esencia, sino sólo con su manifestación fenoménica.

La imposibilidad de ser sin potencias

La totalidad del fenómeno que propone Sartre conduce a pensar que fuera del fenómeno no hay algo más. Rompiendo con la tradición aristotélica, Sartre afirmó que "cae la dualidad de la potencia y el acto. Todo es en acto" (2006: 12). Por tanto, deduce que sólo hay presente y en eso radica su parcialidad. Que sólo haya presente no implica que no haya potencias; éstas también están en el presente. El futuro, que aún no es, no contiene las potencias, sino la posibilidad de las potencias. Para que las potencias existan no requieren ser actualizadas, no es necesario que se realicen en el futuro para que sean en el presente. Siendo así, las potencias persisten en el presente, de modo que afirmar que sólo hay presente no equivale a eliminar las potencias.

Además del presente, es necesaria la existencia del ente. Cuando Sartre afirma que todo fenómeno es absoluto en sí mismo, no está negando ni a los entes ni al

presente; de ahí que sea inapropiado negar las potencias. Si todo aquello que es tiene potencias, entonces lo que no tiene potencias no puede ser. Si Dios *es* tendría que ser perfecto, pero al serlo no tendría posibilidad de cambiar; el cambio existe por la imperfección que lo hace necesario. Por tanto, de acuerdo con la premisa sartriana, si Dios no cambia es porque no es. No obstante, si Dios *es* la nada absoluta no requiere de cambio alguno.

En ese sentido, las potencias de los entes son evidencia de que la nada existe, puesto que cuando una cosa deja de ser se transforma en algo que no era: se actualiza en algo que antes estaba contenido por la nada como inexistencia. La nada es el límite que permite que lo que es pueda ser. Esto se comprende a partir de la noción de las potencias. No es sostenible negar la existencia de las potencias de los entes, tal como es inoperante afirmar las potencias y negar la nada. De manera consecuente, no podemos afirmar la existencia de Dios por su imposibilidad de cambiar si a la vez negamos la existencia de las potencias.

La nada y los entes

La nada implica la posibilidad de que lo que es no siga siendo del mismo modo, y que lo que ahora *no es* pueda ser. No se trata de romper las dualidades porque sí, sino de entender que lo que parece antagónico es parte de lo mismo. El ente no es ser y no-ser al mismo tiempo, no es ser y nada, sino que es lo que es y puede modificarse para convertirse en algo que no es en este momento pero que puede llegar a ser. No toda la nada es siempre nada o, en otro sentido, el ser no es siempre ser. De ello se deriva que lo que hemos entendido como nada sería un aspecto del ser, una modalidad de ser que está oculta a la percepción cotidiana.

Cuando la potencia se actualiza, pasa a una parte no oscura y se ubica entre las evidencias observables. Ahora que usted lee el presente texto quizá no tenga conciencia de que es un cadáver en potencia, lo cual es ineludible y puede aceptarse en el presente aun sin viajar al futuro, no requiere morir para asumir la posibilidad de su muerte. No estoy muerto ahora, pero cuando lo esté será evidente que mi potencia de ser cadáver ya no es tal, se habrá actualizado. En esa nueva modalidad, tras morir, se mostrará una categoría alterna del ser, lo cual será consecuencia de haber sido lo que ahora soy. Si morir no fuese una de nuestras potencias, no habría noción de un *yo*, puesto que la conciencia de ser mortales aporta la noción de ser habitados por la vida. No hay seres vivos que no tengan la potencia de morir, pero sí los hay sin tener noción de ser mortales. La potencia no sólo es necesaria para el ser en acto (en este instante), sino que es una manera de comprenderlo. La potencia de la muerte se arraiga en los humanos vivos y les permite ser lo que son.

No sólo es falso que no hay potencias, sino que además el hombre es potencia en muchos sentidos. El presente sólo es real en la medida en la que los seres *contienen* sus potencias. No se sostiene la idea sartriana de la inexistencia de las potencias y la existencia única del presente. Que el presente parezca lo único tangible no supone que sea lo único real. Creer que sólo existe lo observable aquí y ahora es desentenderse del aquí y del ahora.

La imposibilidad de una conciencia pura

Se ha dicho que la existencia del fenómeno no es muestra inequívoca de la esencia del ser tras el fenómeno. Procede ahora aludir al hecho de que el fenómeno es presentado al hombre por medio de su conciencia, y que sin ella

el fenómeno no existe. No hay fenómeno para quien no capta o no es consciente del mismo.

La conciencia para Sartre no es un modo específico de conocimiento, ni interno ni de sí mismo, sino que se circunscribe a una dimensión del ser que es transfenoménica. Ahora bien, esto contrasta con el hecho de que "toda conciencia es conciencia de algo" (Sartre, 2006: 18) y con la noción de que "la conciencia no tiene contenido" (2006: 18). La conciencia, en su función de contenedor, necesita algo que contener. Lo que la conciencia contiene con relación a los acontecimientos está en el plano de los fenómenos, los cuales permiten que la conciencia emerja.

Al constituir el *material* del que la conciencia se hace consciente, superando así su vacío, los fenómenos son el punto de partida del acto de hacerse consciente. Esta dependencia sería evitable si la conciencia fuese consciente de sí misma, pero eso no es sostenible porque requiere ser conciencia de algo ajeno. Parece contradictorio que la conciencia pueda ser consciente de su inconciencia o de su vacío, porque al serlo no lo está. Sin embargo, el autor de *La náusea* considera que eso es posible y que a la filosofía le corresponde "expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional del mundo" (2006: 20).

Desde luego que es posible el desaprendizaje, entendido como proceso voluntario mediante el cual se desechan los conocimientos o supuestos que son dañinos, falsos e insostenibles. Pero eso difiere de "sacar las cosas de la conciencia", como si se intentara obtener una conciencia pura. De hecho, el proceso de "limpieza interna" debe acontecer de manera consciente. El yo es contenido de la conciencia y no puede manipularla. Aquello que es, habita la conciencia; no puede convertirse en su habitación.

No accedemos a un estado de conciencia sin contenido, cualquiera que haya sido el proceso de limpieza o descondicionamiento. La aspiración de la filosofía no es la expulsión de las cosas de la conciencia, sino favorecer el conocimiento de las condiciones que alteran la conciencia o la fraccionan. El procedimiento de "renovación de conciencia" será siempre derivación del ejercicio filosófico, pero no es ésa la misión directa del filosofar. La conciencia no logra estar vacía de todo o llena de nada, de modo que no es fiable obtener una conciencia pura. Sartre considera que existe una especie de conciencia espontánea que "es constitutiva de [la] conciencia perceptiva" (2006: 20); sin embargo, dejó de lado que incluso la percepción deriva de filtros establecidos con anterioridad.

Sartre (2006: 19-20) ejemplifica del siguiente modo su afirmación: si alguien cree que tiene quince cigarros en la cajetilla y luego observa que sólo hay trece, espontáneamente pensará que faltan dos. Esto no supone una conciencia pura, sino una reflexión inmediata. Para tomar conciencia de que son trece y no quince cigarros, se requiere tener noción de los números, saber que el quince es mayor que el trece y contar con la noción previa (venida del pasado, al que Sartre no concede valor) de que se tenían quince cigarros. No hay espontaneidad absoluta; la conciencia ha sido mediatizada por un conjunto de conocimientos y nociones que le permiten captar la ausencia de dos cigarros. Si a un niño de dos años le preguntamos qué falta en la cajetilla, no responderá que dos cigarros. Incluso las respuestas que Sartre considera espontáneas requieren atención, perspectiva y contexto.

La conciencia realiza su función mediante los conocimientos aprendidos. La conciencia moral es repetición, a manera de eco, de las reglas que han sido introyectadas en el ser humano a título de una "conciencia

autoritaria" (Fromm, 1973); ésta constituye lo que Freud (2001) llamó "superego". No hay espontaneidad de la conciencia, sino una cadena de condiciones que han sido impuestas a la conciencia sin que ésta perciba su propio condicionamiento.

Según este orden de ideas, no es natural desear a nadie en concreto. La noción de la ausencia de alguien es consecuencia de expectativas que predisponen a la conciencia para que construya una necesidad. Del mismo modo acontece con respecto a la necesidad de acudir a Dios: su búsqueda deriva de las condiciones desde las cuales su ausencia es remitida a la conciencia y es captada como algo que debe solucionarse.

Cuando una persona experimenta la ausencia de alguien conocido, existe en ella la predisposición a encontrarlo, de modo que no hay pureza en la *espontánea* noción de su ausencia. Un automovilista que ha conducido varios kilómetros no nos podrá decir cuántas veces ha levantado su pie para frenar, en cuántas ocasiones miró su retrovisor o qué tanto movió sus manos en el volante. A pesar de ello, aunque no sepa explicar esos procesos, los ha hecho. Su automatización se explica por la repetición. En otras palabras: un adecuado entrenamiento implica la adecuación de la conciencia a las formas establecidas sobre cómo debe hacerse algo en particular. No obstante, eso no caracteriza a la conciencia pura, limpia, hueca o vacía.

La conciencia emerge maquillada por los aprendizajes previos con que se interpretan los fenómenos que se captan, o con que alguien se forma una idea de sí mismo o de los demás. La supuesta espontaneidad de la conciencia tan sólo explica que ésta reacciona según como lo haya hecho la mayoría de las veces previas. La idolatría del narcisista o el rechazo de sí mismo, así como las representaciones de la divinidad, no son puras. Aunque

busque afirmarse la naturalidad del acto religioso, siempre está mediado de una referencia cultural que lo condiciona. No es lo mismo creer que explicar los motivos y orígenes de la creencia.

La nada y el ser del humano

Sartre afirma que "la conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura apariencia, en el sentido en que no existe sino en la medida en que se aparece" (2006: 25). En lo anterior se pasa por alto que aun cuando no emerja la conciencia de algo, los contenidos de la conciencia están latentes en todo momento, de modo que resulta falso que sea inexistente. Sartre supone que "puede ser considerada como un absoluto" (2006: 25), pero no es difícil disentir de ello. Se exponen en seguida los motivos: *a)* si la conciencia sólo fuese apariencia que sólo existe cuando los fenómenos aparecen en ella, entonces es contingente a ellos; *b)* la conciencia no puede ser absoluta, como supone Sartre, si mantiene un carácter contingente a los fenómenos; *c)* si la conciencia aparece en la medida en que percibe fenómenos, entonces de cualquier modo existe como potencia de ser conciencia de algo; *d)* Sartre ha dicho que no existen las potencias, así que la conciencia no existe o Sartre se equivoca; *e)* el hombre comparte con la conciencia el carácter de contingente al ser dependiente de ella; *f)* el yo es contingente a la conciencia puesto que ésta lo posee sin ser lo mismo; *g)* Sartre admite que no hay libertad en la contingencia, pero arguye que la libertad es absoluta por cuanto es ontológica; no obstante, la ontología de la libertad es contingente y la libertad no puede ser absoluta.

La ausencia de la libertad es lo que nos hace desearla; nadie desea ser libre si ya lo es. La inexistencia de los fenómenos provoca la ausencia de la conciencia, pero no su inexistencia. La nada siempre es posibilidad latente del ser, y no hay ser que no esté acompañado por su propia posibilidad de nulidad. Lo anterior requiere contemplar la nada de todo lo existente y entender nuestro próximo devenir en ella.

La búsqueda humana de lo absoluto será en cierto sentido infructífera, pero no por ello inválida. El reconocimiento de nuestro vacío ante Dios requiere de la conciencia del vacío de Dios en nuestra cognición. Asumir la posibilidad de la existencia de Dios no erradica la imposibilidad de conocerlo de manera directa. El universo es fenómeno de sí mismo. No hay ni visión homogénea de Dios ni garantía de su presencia en los fenómenos; tampoco contamos con una conciencia pura para conocer lo absoluto. Queda claro que "si debemos tener fe para creer algo o en algo, entonces la probabilidad de que ese algo tenga visos de certeza o de valor disminuye considerablemente" (Hitchens, 2008: 87). No obstante, pese a todo, siempre existirá, si así se elige, una eventual consolación en el *credo quia absurdum* enunciado por Tertuliano.

8. LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD Y LA MIRADA

La reflexión del presente apartado gira en torno al concepto sartriano del "ser en sí", y en torno a la conciencia de la libertad. Se aborda también una noción del vacío asociada con la negación y su nexo con la duda cartesiana. Se hace hincapié en el ser de la nada y en sus implicaciones con el saber de sí y la libertad. Además, se aborda el problema de las múltiples cualidades de la percepción humana del mundo. A partir del pensamiento de Merleau-Ponty se cuestiona la centralidad de la vista ante la mente. Se propone una forma de ver-sin-ver o una manera alterna de comprender el mundo a través de las sombras producidas por la falta de certeza en el mundo. Por último, se clarifica el vínculo entre la percepción y las estructuras de significación que la dotan de sentido, reflejando así los límites del conocimiento humano.

La conciencia como ser en sí

Los problemas de la conciencia y la libertad fueron recurrentes en la filosofía de Sartre. Para él, la conciencia sólo puede ser tal si logra hacerse conciencia de algo. Asumió que el carácter contingente "significa que para la conciencia no hay *ser* fuera de esa obligación precisa de ser intuición reveladora de algo" (2006: 31); visto así, "lo llamado propiamente subjetividad es la conciencia de la conciencia" (2006: 31).

La conciencia depende de algo externo para poder manifestarse; es decir: necesita la aparición de aquello de lo cual puede ser consciente; aún más: si la subjetividad es la conciencia de la conciencia, entonces no es el yo. El hombre no conoce ni todo lo que hay en él ni los motivos por los que reacciona de diversos modos ante ciertas circunstancias.

Acontecen más cosas que las que están en la conciencia. El hombre puede experimentar enojo ante algunas situaciones, pero esto no supone que su conciencia sea refleja, porque no siempre se conocen los motivos subyacentes de su enojo. Si para enojarse fuese necesario que el hombre tuviera presentes los motivos de su enojo, de modo que éstos pudieran ser explicados, entonces no sería tan recurrente esa explosión emocional. El ser humano no conoce todo lo que hay en él y no accede de manera instantánea a la causa emocional de sus reacciones.

De acuerdo con Sartre, la conciencia aporta la naturaleza de las cosas puesto que "es un ser cuya existencia pone la esencia e inversamente es la conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia" (2006: 32). En cuanto al problema del ser, Sartre dice que "no puede ser *causa sui* a la manera de la conciencia" (2006: 35). Si la conciencia otorga al hombre su esencia, en la medida en que este último sabe quién es, entonces su conocimiento de sí es

parcial puesto que la conciencia no capta todo de él. Lo que la conciencia nos dicta de nosotros es muy incompleto; no podemos ser sólo eso. La conciencia tampoco puede ser *causa sui* de sí misma porque es dependiente de que existan cosas de las cuales ser consciente. La contingencia de la conciencia no le permite su independencia. Y si el hombre requiere de la conciencia para saber de sí, su conocimiento es tan frágil como parcial por surgir de una instancia que depende de algo externo.

La opacidad del ser sobre sí mismo

Sería deseable que la conciencia de sí permitiese el encuentro con lo que uno es, pero no es ésa una de las facultades de la conciencia. Sartre alude a que "el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo" (2006: 36). De esto deriva la ineludible perplejidad de no contar con ninguna garantía de lo que somos. A pesar de que la conciencia muestra al hombre algo de sí mismo, no supera su opacidad. Si el ser *es* al tomar conciencia de sí, nunca podrá ser por completo porque no logra conciencia plena de sí. Al estar lleno de sí mismo, el hombre no puede compararse con nada más. De esto se deduce lo siguiente: *a)* el ser es algo ajeno a lo que la conciencia indica sobre el ser; *b)* la conciencia no aporta información suficiente; *c)* si lo que conocemos está precedido por la conciencia, entonces no tenemos certezas; *d)* la conciencia no es fiable, pero es el único conocimiento del que dispone el hombre; *e)* por lo anterior, el conocimiento del hombre sobre sí no es del todo confiable; *f)* el hombre no puede ser libre por completo sin acceder a la totalidad del conocimiento de sí; *g)* la libertad es un artificio de la conciencia.

Debido a la opacidad de su ser, el hombre permanece escondido tras las sombras distorsionantes que le ofrece su conciencia. Por ello, el ser del hombre permanece "increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser en sí está de más por toda la eternidad" (2006: 38). Además de la aparente insuficiencia de sentido que el ser muestra por sí mismo, cabe cuestionar su libertad. Pudiendo ser un nihilista congruente, Sartre se obstinó en confirmar la libertad.

El yo aparece para la persona cuando su conciencia lo define. La conciencia sólo percibe aquello que ella misma no es. De tal manera, la definición o concepto que la conciencia ofrece a la persona, o el yo que ella elabora, nunca es la verdadera identidad del individuo. Detrás de lo observado esconde la constatación del vacío de su propia captación. Es por eso que las opiniones, juicios, ideas, convicciones, pensamientos, fortalezas, actos y sentidos que construyen las personas no están edificadas en lo que son de verdad. Lo ajeno a uno mismo es lo que se ve. Lo que no se ve es la vacuidad que envuelve la conciencia que tiene el hombre de sí; la imagen que tiene de sí es ausencia de sí mismo, nunca su ser. El yo es producto de una especie de ficción creada por la conciencia. El yo no es lo que es, lo que la conciencia nos muestra es quimérico. El verdadero ser del hombre no es el yo, pero el advenimiento de ese ser a la conciencia requiere de su desprendimiento de ella.

Si la conciencia logra engañarnos con la ficción del yo, con mayor razón está calificada para hacerlo con aquello que el hombre observa fuera de sí. El otro, el prójimo, se percibe al compararse con la ficción del yo que cada individuo ha creado. Según exista semejanza o diferencia con esa quimera, se le juzgará de uno u otro modo. Su otredad no es tan ajena como el yo, por más que este nos parezca íntimo. La diferencia es nula, pero se encuentra

maquillada de distinción. Si lo que somos está escondido detrás de la etiqueta del yo que nos representa, entonces también somos *otro*.

El hombre observa con claridad los actos que realiza con su cuerpo, pero no es del todo consciente de su ser. Nos percibimos enojados, cansados, excitados o hambrientos, pero el ser no es nada de eso, es lo que está detrás; el ser permanece escondido tras las cortinas de la cotidianidad, tras el maquillaje de la conciencia. Somos entes velados para siempre, causando desvelos en las noches de esta vida.

Sartre supone que el acto muestra al ser, que lo hace aparecer; pero eso no es sostenible por la parcialidad del conocimiento y por la velación que condiciona nuestra mirada y propicia una mente que nos diluye. Cada individuo está "preso de sus verdades" (Camus, 2006: 47). En esa prisión permanecemos de manera indefinida, puesto que "un hombre que toma conciencia de lo absurdo queda prendado para siempre a él" (2006: 47).

La duda y la parcialidad de las respuestas

Para Sartre, dudar de las cosas supone que nos hemos topado con una respuesta contraria a la que esperábamos. Si la duda no es enérgica o constante, quizá no se encuentren respuestas distintas. Cuando la duda es de calidad viene acompañada de la interrogación, la cual supone que "aceptamos enfrentarnos con el ser trascendente de la no-existencia" (2006: 43). La aceptación de que las cosas pueden ser diferentes de como creemos que son, nos abre a una dimensión en la que, según Sartre, "se caerá quizás en la tentación de creer en la existencia objetiva de un no-ser" (2006: 44). Pongamos eso en la mesa de debate.

Sartre supone que "la interrogación implica la existencia de una verdad" (2006: 44); pero también existen preguntas que no tienen una respuesta unívoca o que incluso no la tienen. La estatura de las respuestas no depende de la satisfacción del receptor o de que la entienda. El aprecio o el gusto del interlocutor por nuestras respuestas no equivalen a su veracidad. Ciertas preguntas no dejarán de realizarse a pesar de que se crea que ya han sido respondidas. Las respuestas no son universales porque contienen en sí mismas un hueco, una especie de vacío. Cualquier explicación posee su propia negación y alteridad; por ello no hay respuestas absolutas.

No sólo "la posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser" (2006: 44), sino que el vacío implícito en las respuestas genera la continuidad del no-ser. Dicho de manera más clara: el hombre pregunta por la veracidad de algo porque entiende que es posible que sus propias creencias sean falsas; si se pregunta por el sentido de la vida es porque intuye la posibilidad de que no exista. Si se responde que el amor es el sentido, entonces esa respuesta, por el hecho de existir, contiene una contraparte que la niega o que pone de manifiesto que no es la respuesta apropiada para todos. Incluso quien en algún momento pensó en el valor del amor puede después agotarse al intentar ser correspondido, aletargarse ante las condiciones que implica amar, o no estar satisfecho, de modo que entenderá que su respuesta no era en realidad del todo contundente. Toda respuesta contiene la posibilidad de no ser *la* respuesta. Todo lo que es alberga la nada de sí.

La duda y el cuestionamiento son pruebas claras de que el hombre se mantiene en estado de carencia en relación con las respuestas o explicaciones definitivas. A lo largo de la historia de la humanidad, los individuos

no han dejado de hacerse preguntas, lo cual deriva de la ausencia de saberes últimos. No obstante, eso mantiene activo nuestro pensamiento.

Si de pronto alguna persona cree encontrar las respuestas de su vida, no elimina con ello su cita con la incertidumbre. La convicción de que tenemos las repuestas nunca supone su pureza. No porque un ciego afirme que el entorno es *oscuro*, porque él lo percibe así, le creeremos. Habitamos la realidad, pero al mismo tiempo ésta es inalcanzable; así como habitamos la realidad, nos habita la nada, la cual está presente en la base de todas las especulaciones.

Según Descartes, lo único de lo que no se puede dudar es de la duda misma. El hueco de las respuestas trae consigo la duda. La eficacia de la duda será tan profunda como la cavilación que la persona pensante pueda realizar. Para quien es honesto, no es posible evadir la duda, negar su valor. La duda procede de la captación de la nada en nuestras respuestas. Su presencia se vuelve un hecho en lo insatisfactorio de las respuestas. Las respuestas que prevalecen no son las más verdaderas sino aquellas a las que más se aferran las personas por encontrar en ellas su estabilidad emocional. Que se niegue la ficción de las respuestas no equivale a que podamos erigirlas en estandarte de la verdad. Nos volvemos especialistas en ocultar la incertidumbre que se desprende de la duda. La nada oculta sale a relucir tarde o temprano.

El miedo a no contar con las respuestas, el temor a la insoportable incertidumbre, es la fuente de los dogmas, de la tradición, del autoritarismo y de todo aquello que, a primera vista, parece incuestionable. La nada, como proveedora de la insustancialidad de las respuestas, destroza nuestra pretensión de supremacía intelectual. La carencia posibilita la duda. Ser sabios es saber que no lo somos.

La nada no es "un nuevo componente de lo real" (2006: 44), no está sujeta a la existencia de algo para ser su contraparte: es la posibilitadora del ser y no a la inversa. La nada no surge del ser, la nada provee al ser desde siempre. La idea de un principio surge de los parámetros temporales elaborados por el hombre, pero la nada no tiene tiempo y su comprensión requiere una concepción alterna de la realidad.

La nada, la negación y el límite

Cuando Sartre niega las potencias no percibe que una de ellas es la de dejar de ser y que el no-ser potencial siempre merodea al ser, constituyéndolo de manera ontológica y material, puesto que lo que no es materia favorece que la materia sea lo que es. El límite de las cosas permite que las cosas sean lo que son, si no hubiera un límite entre ellas no serían más que una gran masa enorme sin división, todo sería lo mismo. El límite del hombre es su corporeidad. El límite que nos rodea nos permite ser.

Estar delimitado no permite que el hombre sea libre por completo. La indeterminación daría al ser la libertad. Sin embargo, esa opción no es posible por los límites de la corporeidad. La libertad se esfuma en la determinación. Sartre propuso una libertad ontológica, que no puede no ser; pero al no poder no ser, tampoco es. De acuerdo con el falsacionismo (Popper, 1988), sólo puede afirmarse lo que puede ser negado. Aunque Sartre afirma que el ser y el no-ser no son contrarios, tampoco pueden estar juntos (en acto) al mismo tiempo, sino que el ser y el no-ser posibilitan el acto y la potencia.

Lo anterior acontece de manera similar a lo que pasa en las rectas numéricas. Con un cero mediando entre los números positivos y negativos, la línea horizontal contie-

ne al mismo tiempo ambos opuestos, sin importar que no estén en la misma ubicación, que no representen lo mismo o que sirvan para identificar lo contrario de cada uno. Lo limitado de nuestra percepción no nos permite juzgar con el mismo criterio de ambivalencia las realidades cotidianas. Cuando Sartre niega la posibilidad del acto y la potencia, contradice la existencia del ser y del no-ser, los cuales interactúan. Todo lo que es, puede no serlo; todo lo que no es (con referencia a un ente) puede llegar a ser de un modo distinto.

En ese sentido, la libertad existe en el mismo marco de la posibilidad del no-ser de la libertad, a partir de su contingencia. Asimismo, la determinación no supone la erradicación de la libertad parcial o situada. El fondo y la forma dependen de la perspectiva del que mira; una vez excluida esa condición, la forma es el fondo y el fondo es la forma. La afirmación absoluta de la libertad es un absurdo sartriano. Los extremos opuestos son tan sólo referencias didácticas; el hombre no está situado ni en la determinación plena ni en la plena indeterminación. No se trata de tibieza elemental, sino de una dialéctica reiterada.

Cuando se niega la nada, la nada *es* en la negación y se afirma en ella. No puede existir un extremo sin su contraparte; por ende, lo absoluto es contingente a la nada. En la Edad Media se pensaba que lo único sin contraparte era Dios; se entendía que su contrario categorial provocaría una dualidad divina, como si fuese un extremo de ella, lo cual aniquila su jerárquica y unidad. Pensar en el mal como lo opuesto a la divinidad, pierde de vista que ésta no es una contraparte dicotómica. Al entender la divinidad como el bien supremo se le dotó del poder de someter a su contrario, de modo que no era su semejante.

En el entendido de que todo tiene su contraparte, el concepto de la divinidad es la contraparte del quedarse sin respuestas. Tranquiliza a muchos que el misterio disminuya al confiar en que todo acontece según una voluntad omnipotente que todo lo comanda. La idea de la divinidad como respuesta a las encrucijadas humanas, a los enigmas de la vida, es la contraparte del vacío que nos inunda ante la nulidad de las respuestas. La creencia en Dios ha sido el antídoto contra la ansiedad. Se ha dejado de pensar en Él como un Dios sustancial para convertirlo en una fantasía que representa la explicación de todo. La humanización de lo divino se explica más a través de la necesidad psicológica que de la rigurosidad filosófica.

Cuando Sartre afirma que el ser es algo absoluto reitera la libertad ontológica que le es dada al hombre sólo por existir. Afirmó que de la nada no emerge el ser, sino que a éste le corresponde una libertad absoluta cuyo origen nunca explicó. El afán sartriano de fundar una noción de absoluta libertad basada en la indeterminación parece a todas luces incomprensible.

Igual que sucede con la bondad y la maldad, que son aparentes dicotomías, el resto de las cosas, a pesar de ser percibidas en caos (Balandier, 1997), se encuentran interconectadas. El conocimiento que tenemos de las conexiones y secuencias es parcial. Del mismo modo, el camino hacia la fortaleza se relaciona con la experiencia de la fragilidad que se haya tenido. Resulta incorrecto ubicarnos sólo en la virtud, en la excelencia o en la perfección, tal como es inapropiado pensarnos de manera denigrante todo el tiempo. Somos un devenir dialéctico. La pirámide de crecimiento (Maslow, 1993) tendría que ser concebida más bien como una espiral en la que se incluyen infinidad de situaciones; no está más realizado el que satisface todas sus necesidades, sino quien logra resignificar la carencia. Cuando existe reconciliación con

las carencias se evita la lucha obsesiva contra los vacíos y se entiende que la nada nos constituye junto con el ser.

Sartre supone que "el hombre es el que ha traído la nada al mundo" (2006: 66), pero no tenemos ese poder; tan sólo logramos captar que la nada está oculta en lo presente. Lo que el hombre percibe de la nada, lo que puede intuir, nunca será lo que la nada es. De tal modo, no es el hombre quien genera la nada; tan sólo elabora los conceptos con los cuales referirla. Antes de que el hombre viniera al mundo, la nada ya existía en él. La evolución de la célula primigenia permitió, entre muchas otras cosas, el surgimiento del hombre. Antes de eso, cada humano habitaba en los confines de la nada. El vacío es anterior al hombre, lo albergaba antes de ser en el mundo.

Sartre considera que la nada surge del ser y que éste es primero. Al referir que "jamás lo objetivo saldrá de lo subjetivo, ni lo trascendente de la inmanencia, ni el ser del no-ser" (2006: 31), olvida que su concepción de una libertad absoluta y trascendente surgió de su elaboración subjetiva. En ese tenor, para que la libertad sea posible es necesaria su imposibilidad. No hay libertad ontológica porque no es posible que la libertad exista sin un hombre que sea libre o que la contenga. La existencia de la libertad depende de quien la posee.

La libertad es una construcción conceptual que el hombre crea para compensar su angustia. En virtud de que lo subjetivo no puede elaborar lo objetivo, tampoco es posible extraer lo absoluto de lo particular. La libertad sartriana es una ilusión que compensa la carencia. La nada de algo, su ausencia, provoca la elaboración de ficciones sustitutas. Al no haber libertad individual, la compensación será creer (y crear) la noción de una libertad absoluta.

La mirada mundana del hombre

La palabra es uno de los medios de comunicación del hombre y "no tiene otro papel que el de dar con la expresión justa asignada de antemano a cada pensamiento por un lenguaje de las cosas mismas" (Merleau-Ponty, 1971: 86). Esto no sólo sucede con las palabras sino también con las imágenes que buscan nuestra mirada.

Cuando un escritor se vuelve el corrector de sus textos, se observa de un modo distinto; la relación entre él y su creación ya no es la misma al no acontecer de manera directa como en la primera versión de la obra. Al leer su propio texto, el autor deja de serlo para volverse lector y surgen nuevas visiones de su propio trabajo. La voz que salió de la pluma ahora se lee como signos escritos que deben interpretarse. La lectura que el autor realiza de sí mismo lo dirige al encuentro de sí, con todas sus oscuridades y luces.

El artista genuino es el que plasma con fluidez aquello que lleva dentro. ¿Acaso necesita expresar su emoción para concebirla mejor? No le basta con contactar, sino que requiere plasmar con palabras o imágenes aquello que experimenta; debe retratar en el tiempo real lo que siente o percibe para que luego pueda ser leído. Tal como sucede con un par de novios que se fotografían durante un viaje para obtener un recordatorio de lo que sentían en ese momento. Luego de un tiempo, la imagen evocará la experiencia, aunque el retorno a ella no ofrecerá completa precisión. La manera en que se vive el lazo que une al artista con su obra queda plasmada en ella. El trabajo del artista, distinto al que realiza la cámara fotográfica, no proviene de nadie más que de sí mismo. La constancia define el propio estilo, el cual "hace posible cualquier significación" (Merleau-Ponty, 1971: 97).

Cuando se desea significar algo, resulta imperativo retornar al estado de no-significación y desde ahí experimentar el encuentro novedoso con las cosas. Es útil recuperar la visión de extranjero y observar con apertura para poder plasmar con soltura el propio sentir. Del mismo modo, la creación de un sentido para la propia vida requiere la vivencia antecedente del sinsentido. De acuerdo con Villoro, "el ente que quiere tener un sentido ha de pagar con la autonomía de su existencia, viviendo por entero entregado al otro" (1962: 18), lo cual supone que al recluirse en sí mismo queda sin sentido. De tal modo, el "sentido y sinsentido no se excluyen en el ente, se implican dialécticamente; como el morir entraña el nacer y viceversa" (1962: 24). Toda elaboración de sentido refiere a algo más allá del individuo.

Si bien toda dialéctica requiere que los aspectos relacionados sean diferentes entre sí, existen similitudes salvables, lo cual es una forma de identificación. Por ello "carece de sentido saber a quién pertenece un pensamiento" (Merleau-Ponty, 1971: 145), puesto que compartimos una secuencia de circunstancias que nos conectan en la creación de lo pensado. No se requiere tener la propiedad de una imagen para que ésta nos evoque algo valioso. De acuerdo con Lévinas (2001), aunque el prójimo sea dueño de su cuerpo no evita las evocaciones que provoca. En eso coincide Fuentes cuando se refiere a la motivación que le brindaba el recuerdo de un ser querido: "He aprendido a convocar a mi hijo, con una fuerza que a mí mismo me sorprende, a la hora de escribir" (2002: 228). El vidente toma posesión de la imagen recordada, aunque la persona ya no esté a la vista.

Merleau-Ponty nos hace observar que en aquellos que miramos existe una significación potencial que se encuentra soterrada. El hijo de padres autoritarios no sólo capta sus gritos e imposiciones, sino también la angustia

detrás de su rigidez. No somos humanos por habitar este mundo, sino por convivir con la comunidad; el ser está siempre en un sitio que es para sí "el límite donde se expone" (Nancy, 2001: 169).

Los escritores utilizan el lenguaje para significar sus propias ideas, las cuales generan representaciones en los demás. El significado original no es el mismo que el captado por el lector. No se trata de generar un lenguaje nuevo, sino de propiciar un estilo al utilizarlo. El lenguaje es materia dispuesta al servicio del autor, un código que muestra un mensaje al encerrarlo, o que lo encierra al mostrarlo. Por eso "el hombre se siente en su casa en el lenguaje de un modo como no se sentirá nunca en la pintura" (Merleau-Ponty, 1971: 166).

El fracaso del filósofo surge por "tratar de recuperar completamente el mundo" (Merleau-Ponty, 1971: 157), en el supuesto de que todo está presente en las letras. La realidad no sólo se lee, también se mira. No basta con abrir los ojos para penetrar el mundo, eso tan sólo nos ofrece "una falsa apariencia" (Merleau-Ponty, 2002: 9). La significación que portan las letras no trasciende su presencia como signos. Las palabras son equivalencias para signar lo que el mundo nos presenta. En ese sentido, el aprendizaje siempre sucede por analogía y el filósofo fracasa en su búsqueda de la verdad absoluta. En la hora actual se constata de varias maneras que "el sabio de hoy no tiene ya, como el del periodo clásico, la ilusión de acceder al corazón de las cosas, al objeto mismo" (2002: 14).

No es posible acceder a la verdad objetiva si la consideramos expresable mediante la estructura lingüística. Las palabras posibilitan y distorsionan; a través de ellas transmitimos un mensaje análogo al concebido. Si bien cada escritor asume la carga de significar lo que percibe, no debe adjudicarse la paternidad del universo descrito o

asumir, a la manera de Nietzsche (2005: 144), que lleva sobre su propia espalda el destino de la humanidad.

La comunicación es una "deformación coherente" (Merleau-Ponty, 1971: 170) que permite a las personas compartir sus nociones con los demás; para ello se paga el precio de no transmitir nada de manera pura. Incluso la belleza, tema central de la estética, es captada por la mente más que por el ojo; por ello "la belleza solo le pertenece al que la entiende, no al que la tiene" (Fuentes, 2002: 29). Ahora corresponde escarbar en las entrañas de nuestros procesos cognoscitivos. En éstos se alían, como bastiones en lucha, el ojo y la mente.

Los ojos de la mente o la mente del ojo

No hay mente que no elabore representaciones. Incluso el invidente se representa en imágenes visuales lo que percibe de su entorno. Merleau-Ponty indica que sólo se presenta a nuestro intelecto lo que ha pasado por la vista; a la vez, nada está en ella que no haya sucedido a nuestro alrededor. "Sólo vemos lo que miramos" (1976: 103); pero no miramos todo, sino sólo lo que nuestros ojos nos presentan. El movimiento de los ojos, el hecho de que no sean fijos, nos permite mirar más cosas. No es la mente la que ve, el ojo es quien presenta. La mirada no se completa con el ojo, sino que la mente, que tiene al ojo como colaborador, da forma definitiva a la imagen.

Las personas ven lo que está a su alcance, y su conocimiento se circunscribe a lo que el panorama presenta. El vidente es, al mismo tiempo, imagen para otros videntes que lo captan en su campo ocular. El ojo "se ve a sí mismo viendo, se toca a sí mismo tocando, es visible y sensible para sí mismo" (1976: 104), no está apartado del mundo visible y no está por encima de él, sino dentro. Esto con-

cuerda con la idea de Heidegger respecto a *estar en el mundo*, la cual "remplazó el paradigma de sujeto y objeto [...] poniendo la autorreferencia humana en el contacto con las cosas del mundo" (Gumbrecht, 2005: 57-58).

Las personas tienen mayor intimidad con las imágenes que se asocian con algo significativo y éstas forjan un puente de relación con el exterior. Cuando este puente se fortalece, por la sensibilidad del artista, acontece el proceso creativo, tal como expresa Vincent van Gogh: "Yo siento hasta el extremo de quedar moralmente aplastado y físicamente aniquilado, la necesidad de producir" (2012: 35). El holandés era exigente consigo mismo a la hora de plasmar con rigor y fidelidad lo que se presentaba en su interior: "Tengo siempre grandes remordimientos cuando pienso en mi trabajo, tan poco en armonía con lo que hubiera deseado hacer" (2013: 131).

La imagen está muy lejos de lo real por cuanto sólo existe como semejanza o representación; la imagen se distingue de lo plasmado porque a pesar de su equivalencia mantiene su distinción. Esto supone que "lo imaginario está mucho más cerca y mucho más lejos de lo real" (Merleau-Ponty, 1976: 107); la imagen no es sólo algo externo, sino también algo interno, manifestando así la interioridad de lo externo y la exterioridad de lo interno.

En la visión es palpable la "precedencia de lo que es sobre lo que uno ve" (Merleau-Ponty, 1976: 146). Lo que no vemos es mucho más de lo que podemos ver; incluso lo que vemos es captado de manera distorsionada. El ser precede lo que vemos, está contenido ahí, pero no es visto de manera nítida en la imagen. Por ello, "lo profano se experimenta como lo que está a la mano, aquello que podemos determinar y manejar para nuestros fines" (Villoro, 2006: 105-106), quedando fuera lo que está indeterminado.

Mientras el humano se mantenga en el mundo y persista su corporalidad, deberá recurrir al ojo y a la mente para poder mirar. Esa mirada no equivale a encontrarse con la verdad porque cuando parece que el ojo y la mente han logrado su propósito de penetrarla surge, de manera intempestiva, el velo que interrumpe el idilio y propicia la inevitable "percepción ambigua" (Merleau-Ponty, 1964: 289), una especie de saber ignorante. En ese sentido, "la universalidad es una pretensión" (Ramírez, 2003: 31).

A pesar de la alianza entre el ojo y la mente, ninguno de ellos logra desvanecer el velo de las cosas. El ojo de la mente no traspasa el velo de la realidad. Todo individuo percibe mediante velaciones; por lo tanto, no hay garantías de ver lo que es y "cada día disminuye la imprecisión de la imprecisión" (Derrida y Cixous, 2001: 28). Las formas y atributos con que se concibe el ser no muestran su esencia primordial. Todo atributo arrastra una sombra que lo contraviene y provoca su indefinición. Las sombras son velos que generan distorsión. La imagen nos esconde un reino de sombras, la nada está oculta en la imagen.

Es oportuno recuperar la conciencia del límite y aceptar la ingenuidad de la visión. En ese tenor, "dado que la mente humana capta la experiencia del tiempo pero no posee una representación de ella, necesariamente el tiempo es representado mediante imágenes espaciales" (Agamben, 2001: 132), lo cual supone que el paso del tiempo para cada persona está delimitado a través de sus lazos con su mundo específico.

Los humanismos que depositan en el hombre el protagonismo de la existencia no son más que quimeras. Vivimos y morimos en la contradicción, en medio de vaivenes, sometidos al devenir, inmersos en el caos, en pleno descontrol ante el inmenso flujo de las cotidianidades

que se cruzan en torno de nuestro cuerpo. Somos, pero no entendemos lo que somos; sabemos sin saber, tenemos sentidos que penden de lo que se presenta y existimos en función de lo ajeno. La nada que se oculta en lo ordinario está incluida en nuestra constitución.

La muerte, como encuentro definitivo con la nada, marca el momento de su desvelamiento. Mientras tal momento llega, sólo nos queda poner palabras al desasosiego y expresarlo como sea posible. La obra del artista, y la de cada persona, será la que hable con su propia voz en el momento en que un puñado de tierra silencie para siempre a quien la creó. Cada individuo es un creador de imágenes y "sólo podemos hacer que sean nuestros cuadros los que hablen por nosotros" (Van Gogh, 2012: 189).

9. LA INCERTIDUMBRE INEVITABLE

En el presente capítulo se aborda el problema de la veracidad que es capaz de expresar el ser humano y su eventual opción por la mentira o lo cierto. La mala y la buena fe que plantea Sartre: la mala fe del que miente como estrategia, y la buena fe de quien miente sin saberlo, son puntos de partida para las reflexiones propuestas. Se pone en la mesa de debate el uso del término "fe" para designar la intención de decir la verdad.

El texto propone que la conciencia de la mentira es la base fundante de la mala fe. Luego de ello, la atención se centra en distintas modalidades de la mentira, tomando como parámetro su funcionalidad. Enseguida se plantean los lineamientos de la mala fe propuesta por Sartre y se los relaciona con el psicoanálisis. Asimismo, se alude a la imposibilidad de la buena fe, haciendo notar la inoperante posibilidad de hacer tangible la verdad; del mismo modo, se expresan algunas proposiciones en torno a la permanencia o continuidad de la mentira en las expresiones humanas.

No se entiende por mala fe la de aquel que busca mentir, sino la de quien se engaña a sí mismo al considerar que ha tenido la intención de mentir. Si nunca hemos sido capaces de poseer la verdad, entonces no hay mentira posible. Incluso se engaña aquel que indaga en busca de aspectos que están fuera de su límite de cognición. Por ello cabe cuestionar la moralización sartriana de la fe, al juzgarla como buena o mala. Todo ello dejará al descubierto nuestra condición de incertidumbre.

La mentira y la conciencia como preludio de la mala fe

Sartre advierte que "la conciencia es un ser para el cual está en su ser ser conciencia de la nada de su ser" (2006: 95). Es posible compartir ese punto de partida al considerar que la conciencia requiere de algo de lo cual ser consciente. Por lo tanto, su esencia es dependiente de su contacto con algo o alguien que será su objeto de conciencia.

No es posible hacer una afirmación similar con respecto a la nada absoluta, la cual no es dependiente de la conciencia que el hombre tenga de ella. De ser así, nos referiríamos a una nada contingente o, en tal caso, a la idea del hombre sobre la nada. Sartre visualizó la nada como un aspecto de la conciencia y desacreditó su existencia no contingente. Sin embargo, la nada permanece como es sin que intervenga la manera en que sea concebida. La nada está oculta; por ello no se percibe y no se puede comprender como si fuese una cosa tangible.

Sartre advierte que la mala fe podría ser tomada como sinónimo de "mentirse a sí mismo" (2006: 96); con ello distingue que la esencia del acto de mentir implica que el mentiroso está al corriente de la verdad que oculta.

No obstante, no se puede mentir sobre lo que se ignora. Si un niño pequeño nos responde de manera incorrecta el resultado de una operación algebraica, no nos está mintiendo porque no conoce la verdadera respuesta. Del mismo modo, si no tenemos acceso a la verdad completa de las cosas, tampoco podemos mentir sino tan sólo decir lo contrario de lo que creemos verdadero. Considerando que no sabemos con certeza lo que es verdad, cabe la posibilidad de que nunca mintamos porque la pretensión de ocultar "lo verdadero" es ilusa. El engaño consiste en pensar que se tiene completa certeza de lo que se dice. Ocultar algo que no es verdad no es equivalente a mentir.

Sartre considera que la mentira es una negación del hombre. Sin embargo, una condición necesaria para poder negar cualquier cosa es haberla afirmado con anterioridad. Desde esa lógica, se debería revisar cuál es la verdad que pretendemos comunicar. No hay conjeturas suficientes para armar una afirmación absoluta. La negación sólo es factible en caso de que haya sido posible la afirmación. Sólo es factible negar lo que no está negado aún. Si se pudiese negar al hombre, tal como Sartre afirma, sería con la condición de que no estuviese negado antes, por lo que tendría la *potencia* de ser negado. En ese sentido, cuando Sartre considera que la mentira es una negación del hombre está realizando una afirmación del hombre que se sustenta en su potencia de ser negado.

La mentira que entiende Sartre, la que se dice a los otros y a uno mismo, sólo es posible cuando el hombre conoce una verdad que puede negar. La mentira requiere de una verdad a la cual contraponerse. Ahora bien, ¿puede alguien autoproclamarse poseedor de *la* verdad? ¿Acaso eso está a nuestro alcance? Si no conocemos la verdad, o si no existe la posibilidad de conocerla, entonces la mentira pierde su eficacia. En ese orden de ideas, la mentira, entendida como ocultación de la verdad, se

desvanece en sí misma por nuestra imposibilidad de conocer una verdad sobre la cual mentir. Lo que el hombre oculta es su interpretación de las cosas, pero ese producto hermenéutico es más carente que rebosante de garantías. No se puede mentir ocultando algo falso, tal como tampoco sería posible decir algo verdadero ocultando la verdad.

En caso de que exista una división entre lo verdadero y lo falso, entonces todo es falso y una sola cosa no lo es; o todo es verdadero y sólo lo contrario será falso. Siendo así, cabe aceptar lo inviable que resulta mentir por nuestra imposibilidad de conocer la verdad; no se elude la incertidumbre: la idea de la verdad es una quimera y en su condición de vacío contiene un infinito de posibilidades. La verdad transpersonal escapa de la miope indagación humana. El deseo de encontrar la respuesta verdadera está condicionado por la obsesión de control.

La tipología de la mentira

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, se exponen dos tipos de mentiras: *a)* la imposible, aquella en la que la ocultación de la verdad no es posible porque no la conocemos; *b)* la inevitable, la cual consiste en afirmar cualquier cosa. Esta última modalidad implica que toda expresión supone distorsión, de modo que al hablar se oculta la vacuidad de lo que expresamos. Cada palabra emitida vela a la verdad que habita en el silencio y se regocija en su infinito mundo de posibilidades. Las personas suelen alejarse del silencio, lo cual resulta evidente cuando intentan expresarse. El silencio no puede ser llenado con la respuesta verdadera, por más que se le desee de manera desesperada. La incertidumbre nos conduce a decir algo que no es del todo cierto.

En ese orden de ideas, si la mentira es inevitable no puede ser elegida, de modo que no existe culpa por la simple expresión de las respuestas en las que creemos. La mentira es reprobable porque se elige la falsedad, pero al ser inevitable no podemos escapar de ella. La imposibilidad de conocer la verdad nos arroja a la incertidumbre, luego de ello llenamos el vacío con palabras en las que creemos.

Aristóteles distinguió dos actitudes asociadas con la mentira: *a)* la jactancia, que consiste en exagerar lo que se sabe sobre la verdad de algo; *b)* la ironía, la cual tiende a la disminución de la verdad (1985b: IV, 7, 1124a 13). Desde esta óptica, la mala fe a que alude Sartre parece ineludible; cada sujeto es de mala fe porque es susceptible de mentir al hablar. No obstante, se trata de una mentira que no debiera atraer coerción alguna por ser derivación de la incertidumbre latente en la condición humana. ¿Cuándo puede hablarse de mala fe? Lo abordaremos enseguida.

La mala fe sartriana

Según lo explica Sartre, la mala fe es voluntaria: uno la elige. En ese sentido, "quien practica la mala fe trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable" (Sartre, 2006: 97). Lo que cada persona cree no es idéntico a lo que *es*. El deseo de que algo sea verdad no produce certidumbre; se puede desear una cosa y luego otra; no hay estabilidad en el deseo, tal como se espera que la haya en las cosas verdaderas. El hombre vive condicionado por sus intenciones, de tal modo que se convence de que cualquier meta que se proponga es justa y noble. Tal autoengaño surge del deseo insatisfecho de alguna verdad. El anhelo

de conocer surge de saberse ignorante, pero al pensar que aprehendemos la verdad se nos escapa la sabiduría.

Sartre indica que la mala fe es mentirse a sí mismo; desde ese parámetro se entiende que "la esencia de la mentira implica, en efecto, que el mentiroso esté completamente al corriente de la verdad que oculta" (2006: 96). Sin embargo, aunque el individuo crea tener conciencia de una verdad, ésta no es posesión de nadie. En ese tenor, "es frecuente que una persona afirme saber que algo es de cierta manera cuando no lo es, pero aunque afirma que sabe, no es así. De hecho, ignora la verdad" (Cornman *et al.*, 2006: 75).

Los fenómenos no nos muestran toda la realidad, quedan aspectos fuera del alcance; sin embargo, el hombre desea, anhela y busca con desesperación conocer la realidad a través de los fenómenos, desconociendo que solo percibe secuencias intermitentes de los acontecimientos globales. En virtud de que el hombre busca validar lo que desea mediante la razón, termina prostituyéndola. Por eso, la mala fe deriva de la ingenuidad de tratar de explicar la realidad según los propios criterios. Tal fe no nos vuelve culpables, es solo evidencia de la condición humana.

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre reconoce que "para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de alcanzar y está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario" (1994: 53). No obstante, el hombre siempre se encuentra intermediado por su conciencia. Incluso al decir que se conoce a sí mismo, se encuentra delimitado por lo que la conciencia le presenta de sí. En ese sentido, la conciencia funciona como plataforma mediante la cual el hombre ubica su identidad a partir de patrones o perspectivas derivadas de la historia de vida que ha recorrido. Tal como afirma Matura-

na, "la realidad vivida por nosotros depende de la línea explicativa que adoptemos y esto a su vez depende del dominio emocional al que ingresemos en el momento de la explicación" (1995: 33). Visto así, el autoconocimiento también podría derivar de un acto de mala fe. Pensar que somos algo que no somos es propio de nuestra cotidianidad. ¿Podemos negar lo que somos cuando en realidad no sabemos quién somos? ¿Podemos mentirnos al pensarnos de una manera que no podemos distinguir que es falsa? Esto coincide con la paradoja propuesta por Eubulides de Mileto, alumno de Euclides, quien pensaba que si un hombre dice que miente y lo que dice es verdadero, entonces, él no miente; y si miente, entonces es falso que él mienta (Diógenes, 1998: 2).

Desde tales premisas pareciera insostenible que exista la buena o la mala fe que alude Sartre; categorizar de manera moral algo que es inevitable no resulta ni conveniente ni justo. Por su imposibilidad de conocer la verdad, el hombre no puede ocultarla. De hecho, si la mala fe consiste en ocultar una verdad incómoda mediante una mentira esperanzadora, entonces la proclamación de la libertad absoluta pretende evitar la constatación de su inexistencia, tal como buscó el filósofo francés.

El hombre está condenado a la mala fe, según la entiende Sartre, no a la libertad. La mala fe, como mentira individual que uno se cuenta, deriva de la incapacidad para aceptar la incertidumbre. Nos engañamos, no por ocultamiento de la verdad, como Sartre supone, sino por desconocerla; no siempre tenemos la voluntad de mentir, pero estamos equipados para ello. La verdad no se percibe, pensarlo distinto es retornar al engaño.

Decir algo pensando que es verdad, aunque no lo sea, puede ser visto como mentir. De hecho, la mentira consiste en no decir la verdad; no obstante, como en tal caso no se trata de una ocultación *voluntaria*, sino consecuen-

te con la condición humana, la cual nos es inherente por habitar el mundo situados con un *yo* que es desconocido. Si al hablar siempre mentimos o nos alejamos de lo cierto, entonces la mentira como algo peyorativo no tiene mayor cabida. Que los humanos tengan límites no implica que vivan en la miseria. No hay mentira agradable o verdad dolorosa, solo tenemos porciones mínimas de conocimiento. Al final, ni siquiera tenemos certeza de la mentira misma, todo es incertidumbre.

El inconsciente y la negación de la mala fe

Luciano, uno de los personajes que Sartre utilizó en su pequeño cuento *La Infancia de un Jefe,* contenido en *El Muro*, se volvió entusiasta del psicoanálisis. En un pasaje de la narración se dice de él que "compró de inmediato la *Introducción al psicoanálisis* y la *Psicopatología de la vida cotidiana* y todo se volvió claro para él" (2013: 135). Es probable que el mismo tipo de entusiasmo haya embargado a Sartre al leer las obras de Freud, pero al final consideró que la invención del inconsciente constituye un esfuerzo por ocultar la mala fe. De acuerdo con el filósofo francés,

> el psicoanálisis sustituye la noción de mala fe con la idea de una mentira sin mentiroso; permite comprender cómo puedo no mentirme sino ser mentido, ya que me coloca con respecto a mí mismo en la situación del prójimo frente a mí, remplaza la dualidad de engañador y engañado, condición esencial de la mentira, por la del *ello* y el *yo*, e introduce en mi subjetividad más profunda la estructura intersubjetiva del *mit-sein* (Sartre, 2006: 100).

Si bien se considera al inconsciente como un aspecto independiente de la voluntad del individuo, no hay manera de fiarse por completo de su existencia, sobre todo porque "constitutivamente, la razón no nos da, o no puede darnos, acceso a una supuesta realidad independiente" (Maturana, 1995: 37). En ese sentido, la descripción del inconsciente por medios racionales oculta la imposibilidad explicativa que el psicoanalista no concibe. Lo anterior es más comprensible al observar que "muchas cosas que ha contado Freud sobre sí mismo no son ciertas" (Israëls, 2002: 9), de modo que sus historias "se deben estudiar como intentos fructíferos de ocultar el curso real de los acontecimientos" (Israëls, 2002: 12).

Es comprensible la metodología del médico vienés si se considera que "el conocimiento es un fenómeno biológico que tiene lugar en un sistema viviente mientras opera en su dominio de perturbaciones" (Maturana, 1995: 147). De acuerdo con Maturana, "cuando decimos que sabemos algo no connotamos lo que sucede en el mecanismo del fenómeno del conocimiento en tanto que fenómeno biológico: reflejamos por medio del lenguaje lo que hacemos" (1995: 147). Sartre calificó como mala fe la explicación freudiana del inconsciente; con ello, el filósofo buscó reafirmar la responsabilidad que corresponde al individuo.

Más allá de los fallidos intentos por ser de buena fe en todo momento, lo que nos corresponde es dudar de aquello que, aun pareciendo una verdad, tan solo es una "creencia verdadera" (Cornman *et al.*, 2006: 75). Si bien "Freud mintió acerca del nivel de éxito terapéutico alcanzado" (Israëls, 2002: 14), al menos Sartre fue congruente al referir: "Debo ser de buena fe, por lo menos en el hecho de que soy consciente de mi mala fe" (2006: 98).

La imposibilidad de la buena fe

Una de las maneras con las que se oculta la verdad es buscándola. Se le desea y se le busca a partir de expectativas sobre lo que debe ser. El indagador imagina, supone, interpreta, transforma, forja y concibe una idea de la verdad que es ficticia. Del mismo modo se explican las diversas imágenes que se han hecho de la divinidad, las creencias sobre lo que es el sentido de la vida, las nociones sobre lo que es justo y tantas otras que intentan ser unívocas.

Cuando se plantea que en lo fenoménico se observa de manera directa a un ser divino, lo cual es muy común en algunas religiones, se pone en evidencia el interés de afianzarse con seguridad en un mundo en el que somos vulnerables y no tenemos las respuestas definitivas. El deseo de la divinidad se edifica en la ansiedad que deriva de estar en el mundo. La posible buena intención de los que explican a Dios como si fuese un concepto o una persona no disminuye sus falacias; creyendo saber nos alejamos de la conciencia de la propia situación. No hay peor manera de llegar a una meta que avanzar en sentido contrario. Las religiones no indagan por lo verdadero, tan solo desean proclamar su verdad.

Sartre supone que cada persona puede darse cuenta de su mala fe y en eso consistirá su acceso a la buena fe; no obstante, la mayoría de las personas creen lo que dicen de sí, de modo que no se dan cuenta de que se mienten a sí mismas y prevalece la fantasía en vez de enfrentar las situaciones que parecen difíciles de manejar. Por ello, no siempre es posible ser consciente de la mala fe o del propio engaño. De tal manera, la buena fe derivada del reconocimiento de la propia mala fe es poco común.

Es probable que la obstinada negación que Sartre realizó en torno a la influencia del inconsciente sea con-

siderada como un acto de mala fe. Si bien es posible el autoengaño, entendido como ocultación de algo que no se desea reconocer, acontece cuando el fenómeno que uno busca negar ya ha sido descubierto (desvelado) y de ello deriva la intención de desvanecerlo. Lo que se desea no es ocultar algo que está frente a nosotros, sino retardar las consecuencias que nos arroja. Ese esfuerzo casi siempre es en vano.

Pensemos en un hombre que ha sido despedido de su trabajo. Ha quedado desempleado, pero advierte que su situación no es consecuencia de haber realizado su trabajo de manera inapropiada. ¿Acaso se miente si no reconoce su error? Eso depende. Los acontecimientos no se explican de manera unilateral, sino considerando los sucesos que se vinculan entre sí. ¿Qué es lo cierto? Si nos damos cuenta de que no nos damos cuenta, quizá logremos avanzar un poco. Si el hombre se miente para no darse cuenta de su ineficiencia, no tiene por ello mala fe, sino que está confundido por experimentar angustia y vulnerabilidad ante algo que no quiere aceptar. La necesidad de negar lo que no se desea y de afirmar lo que se anhela es comprensible por el afán de afirmación personal.

Sartre advierte que hay buena fe cuando se logra notar la propia mala fe. No obstante, si la mala fe produce el ocultamiento de la verdad, su misión parece absurda. Por más que neguemos alguna cosa no la desaparecemos con ello. Uno puede querer estar ciego ante las propias imperfecciones, pero estas ya han sido vistas. Si nos mentimos cada vez que hablamos o si maquillamos lo que vemos, aun sin entenderlo en ocasiones, entonces la mala fe es inevitable. Lo que queremos enterrar debajo de lo que creemos verdad saldrá a la luz. La mala fe intenta aparentar que no se sabe aquello de lo que ya se tiene conciencia.

Comte-Sponville refiere de manera más alentadora a la buena fe, considerándola un hecho psicológico y una virtud moral. "Como hecho, es la conformidad de los actos y de las palabras con la vida interior, o de ésta consigo misma. Como virtud, es el amor o el respeto de la verdad y la única fe que tiene valor" (Comte-Sponville, 2005: 203). Si bien la buena fe nos invita a "decir la verdad acerca de lo que uno cree" (2005: 203) no puede concederse por eso que tal creencia es portadora de la verdad. Además, a pesar de que se crea que "el hombre de buena fe dice lo que cree, aun cuando se equivoca" (2005: 203), no contamos con demasiadas garantías sobre la veracidad de lo que uno se dice a sí mismo.

Carl Jung escribió[6] en 1943 que "la neurosis pudre el cerebro de todos los filósofos porque éstos están peleados consigo mismos. Sus filosofías no son entonces más que sistematizadas luchas contra sus propias incertidumbres" (1973: 331-332). Visto así, cualquier individuo, no sólo los filósofos, llega a sus conclusiones montado en los hombros de sus afecciones personales. Incluso las directrices más categóricas son constructos derivados de presupuestos pocas veces confirmados. Más aún: aunque tales supuestos fuesen confirmados, lo harían sobre el sostén de otros más arraigados y menos notorios. Es frecuente que la persona de buena fe no sepa que se equivoca, y la que es de mala fe no reconoce que está errada. Salvo cuando pensamos que la intención es lo que cuenta, no hay motivos para distinguir las afirmaciones de unos y de otros.

La buena o la mala fe no definen la veracidad de lo que se dice. Un hombre podría ser catalogado de buena fe por decidir ocultar algo que, según él, no debe saberse;

[6] Se trata de una carta dirigida a Arnold Künzli.

ya sea que se trate de jactancia o ironía, o bien de erudición o ignorancia, bondad o maldad, en el fondo persiste la creencia de que sabe una verdad. Otro puede ser juzgado de mala fe por insistir en que sea escuchado su mensaje de prosperidad. Ambos actúan con la convicción de que hacen lo que es debido. Nietzsche afirmó de sí: "Mis experiencias me dan derecho a desconfiar en general de los llamados impulsos *desinteresados*, de todo el *amor al prójimo*, siempre dispuesto a dar consejos y a intervenir" (2005: 19).

Tanto Sartre como Comte-Sponville participan del equívoco. Lo unívoco es equívoco cuando no permite la analogía. Respecto a esta última, Beuchot reconoce lo siguiente:

> El orden ontológico consiste en la relación, en el cúmulo de relaciones que se dan entre los entes. Y el orden lógico se da en la predicación (ordenada al raciocinio), que es la relación de los entes en cuanto concebidos por la mente, es decir, en cuanto entes de razón (fundados en la realidad); y como la predicación es triple: univoca, equívoca y análoga, la que produce máximamente el orden de la mente (y refleja el de lo real) es la predicación analógica, la analogía (1986: 114).

La buena o la mala fe son consideradas en relación con lo verdadero o lo falso de lo que se predica. Sin embargo, bajo la lupa disminuyen la maldad o la bondad de la fe hasta convertirse sólo en fe en el conocimiento de la verdad. Sartre y Comte-Sponville afianzan su *buena fe* al pretender saber. ¿Cuál es el saber correcto? ¿Es mejor quien sabe que no sabe o el que pretende saber? Quizá sea más oportuno saber que no se sabe que pretender saber lo que es inaccesible. Hay saberes que escapan del uso lingüístico, que permanecen allende los nombres. Es por ello que la siguiente afirmación de Heidegger, extraída de su carta a Jean Baufret, resulta oportuna: "Si el hombre debe encontrar de nuevo el camino hacia la

proximidad del ser, entonces tiene primero que existir en lo innominado" (Heidegger, 1998: 71-72). La adjetivación de la fe, como buena o mala, conduce a alejarse del camino y privarse de la comprensión del equívoco que ello mismo supone.

Incertidumbre y fe

Sartre admite que la conciencia no es el yo, lo cual explica que la conciencia muestre algo falso que la persona no identifica. Visto así, la conciencia, y no la persona, es la responsable de la información engañosa, de mentir. La conciencia opta por creerse siempre consciente, aun sin serlo. La idea no es justificar al individuo, pero tampoco engrandecerlo con la suposición de que puede acceder a la verdad. Lo que la persona cree de sí es su salvaguarda para evitar diluirse. Creer en algo, incluso en una ficción, es un acto de supervivencia; cada hombre es un náufrago con urgencia de llegar a la orilla del mar, y es comprensible que se aferre a cualquier cosa que flote sobre el agua. Por otro lado, puede ahogarse si intenta ir a la oscura profundidad del mar. Si no se dispone de naves sobre las cuales surcar el océano de la duda, entonces cualquiera se sostiene de lo que sea. Juzgar al otro equivale a criticar la propia tabla de salvación. Se tenga fe o se niegue, persistimos en estado de vulnerabilidad.

En *Las palabras*, Sartre refirió la paternidad del siguiente modo: "No hay ningún padre bueno, ésa es la norma. No se eche la culpa a los hombres, sino al vínculo de la paternidad, que está podrido" (2007: 15). La idea de ser un buen padre está condicionada por la negación de asumirse de manera contraria. La postura de Sartre ante la paternidad difiere de la de Spinoza. En ese sentido, "la diferencia entre la metafísica de la carencia de Sartre y

la del logro de Spinoza es también una diferencia en sus respectivas experiencias de la paternidad" (Scharfstein, 1984: 359).

Según Sartre, el hombre introduce conceptos a la conciencia y por ello la domina. Pero aceptar algo así rompe de tajo con el inconsciente. Si se tiene semejante osadía, se deberá explicar: *a)* por qué los sueños acontecen sin la voluntad del individuo; *b)* cuál es la participación del individuo en los recuerdos; *c)* bajo qué condiciones se logra recordar algo del pasado y por qué en otras, sin importar el esfuerzo, no se logra el objetivo. Con el afán de responsabilizar al hombre tendríamos que cargar sobre sus hombros las tendencias casi instantáneas que lo llevan a calificar o juzgar lo que observa. ¿Puede sostenerse la idea de que todo está bajo el control del individuo? Otra opción es reconocer que no sólo el exterior condiciona la conducta, sino que algunos procesos psicológicos escapan de nuestra voluntad y nos dejan a merced de un vaivén conflictivo. La vida no es un viaje tranquilo al ritmo del suave oleaje, sino una travesía donde el cuerpo es una barca inmersa en constantes tempestades, jaloneada por caóticas olas que van desde dentro hacia fuera, y de fuera hacia dentro.

Mejor hubiera sido ser títere de Dios que títere de todo. Con Sartre se evade la premisa de que nos hallamos en manos de un ser omnipotente; pero eso no nos deja en libertad. Negar a Dios no erradica los hilos que nos sostienen y mueven. Dostoievski afirmó que en la inexistencia de Dios todo está permitido; pero si existiese, al menos todo estaría perdonado por la pequeñez y dependencia humana. Aun sin Dios, la fragilidad es ineludible; y en ese estado se pierde la tranquilidad compensatoria de creerse protegido. Por ello, negar a Dios y la verdad, contrariamente a lo que pueda pensarse, no libera al hombre de sus numerosos problemas; lo deja en

una situación más vulnerable. Pero con todo y con eso, la incertidumbre, la angustia, el sinsentido, la agonía, el dolor, la duda, la inestabilidad, el cuestionamiento y la ruptura con los convencionalismos son motivo de inspiración para quienes encuentran en ello el impulso para continuar indagando.

No es viable eludir la incertidumbre siendo humanos. No corresponde moralizar la fe sino aceptar la desesperanza, y comprender que incluso una vida sin respuestas tiene valor. Desde esa óptica, "venerar la verdad, hacer de ella un ídolo, hacer de ella incluso un dios, sería mentir" (Comte-Sponville, 2005: 217). En la conciencia de tal encrucijada, Sartre manifestó a través de su personaje Eróstrato: "Yo no pido nada a nadie, pero tampoco quiero dar nada" (2013: 58).

El acto de fe es mayor mientras menos plataformas sostengan la creencia. ¿Acaso asumirse en la *incertidumbre* es el punto de partida de una forma más sólida de fe? Podría serlo, pero eso también podría conducir al fanatismo o a la locura. La indagación, como arte de poner en duda, queda justificada para evitarlo, no tanto por la verdad que se busque detrás de las sombras, sino por la conciencia de su imposibilidad. La fuerza no siempre deriva de la grandeza sino de la resistencia y la adaptación, las cuales son esenciales para construir una existencia en la que se mantenga la cordura.

10. EL VALOR DE LA INQUIETUD DE SÍ

Este último capítulo se centra en las principales ideas que aportó Foucault en torno al cuidado de sí durante sus clases de 1982 en el *Collège de France*. En ellas se plasma su interés por desmitificar el cuidado de sí y alejarlo de las categorizaciones que lo muestran como mero acto de vanidad. Por el contrario, el cuidado de sí tiene un sitio protagónico en la labor que la ciudadanía debe emprender frente a la *stultitia* común.

La actitud del cuidado de sí es la pauta para fortalecer la intervención que los filósofos realizan ante el olvido de sí que muestran los demás. Con tal práctica, el filósofo, así como los profesionales de las humanidades, contribuyen a la transformación social. La inquietud de sí permite percibir la inquietud faltante en quienes nos rodean.

En primera instancia se aborda el concepto de inquietud de sí; a continuación, el texto alude a las modalidades de tal actividad. Se analizan algunas de las concepciones comunes respecto a lo que el hombre debe hacer consigo mismo, de acuerdo con los enfoques plató-

nico, helenístico y cristiano. Con algunas referencias a la filosofía de Sartre, se enuncia el devenir del otro como preámbulo necesario sin el cual no sucede el cuidado de sí. Por último, se aborda la oportunidad de educar para la transformación social a partir del despertar hacia la *sapientia*.

Sobre la inquietud de sí

Foucault afirmó que el "conócete a ti mismo" o *gnoti seauton* es consecuencia de la "inquietud de sí mismo" o *epimeleia heautou*. Apoyado en su conocimiento de la filosofía griega, el pensador francés subrayó que la inquietud de sí es el punto de partida para el auténtico saber de sí. Por ello, catalogó a la *epimeleia heautou* como base y principio de la conducta racional. Al mismo tiempo, la relacionó con las vivencias juveniles, porque es en la juventud cuando uno tiene mayores posibilidades de ocuparse de sí mismo.

En consonancia con Jenofonte, Foucault reafirmó que la ocupación de sí disminuye cuando la persona se adentra en las etapas de mayor edad. Los adultos, ocupados en actividades relacionadas con su persona, más no *en* su persona, ven pasar poco a poco los días de su vida y la disminución de sus recursos. Aquellos que residen en grandes ciudades dejan de inquietarse de sí para dedicarse a las vanas cuestiones de la vida urbana.

Sócrates, según Foucault, es testimonio de que el filósofo debe incitar a los demás a que se ocupen de sí mismos. Sin embargo, al ocuparse de ello, Sócrates se desocupó de sí mismo. Similares sucesos pueden acontecer con aquellos que se dedican a la docencia o la psicología, puesto que al buscar que el estudiante o el paciente se ocupen de sus propios problemas, se distraen de la mira-

da hacia sí mismos. En ello radica el sacrificio socrático. No obstante, ser un *despertador* de otros requiere implicarse con la propia situación de despertado. Foucault alude que

> la inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida (2004: 24).

Por ello, la inquietud de sí es causa del saber de sí. Para Sartre, el conocimiento de uno mismo inicia en la inquietud de la conciencia para hacerse cargo de las nociones sobre el yo. Tal conciencia puede desviarse del yo si tiene frente a sí otros aspectos, nociones, cosas o personas que le ocupen. Por ello, en la óptica sartriana no basta con la existencia de la conciencia para el conocimiento de sí.

Sartre y Foucault, divergentes en otros tópicos, coinciden en que el saber de sí es consecuencia de la inquietud de sí mismo; sin embargo, no siempre se llega a buen término porque existen diversos factores que deben conjugarse para su consecución. No toda inquietud de sí genera autoconocimiento, sobre todo si se le reprime. Foucault distingue la inquietud hacia sí mismo de la soberbia o la vanagloria, las cuales son un obstáculo al conocimiento de sí. La inquietud por saber más de uno mismo se debilita cuando la vanidad nos hace querer ser lo que las personas esperan. De tal modo, al dejar de ser vanidosos o de estar en busca de la aprobación, nos interesamos en indagar lo que realmente somos.

A partir del siglo V, el interés por uno mismo fue considerado algo alejado de la virtud. Foucault ubica en el cristianismo la llegada de planteamientos que invitaban a “no atenderse” o a “dejar a Dios lo que concierne a la

propia vida". Desde luego, no todo el cristianismo ha promovido ideas semejantes, pero creencias similares se han dispersado por doquier. Quizás por tales pronunciamientos fue necesario idear la inexistencia de Dios, con miras a obtener la libertad humana. Si Dios existe, considera Sartre, las condiciones están dadas y la libertad se reduce a seguir Su voluntad omnisapiente, la cual, a manera de destino, sustrae la propia voluntad.

Lejos de proponer la abnegación, Foucault considera que la *epimeleia heautou* permite el progreso de la persona. El cuidado de sí clarifica la cosmovisión, retorna al individuo hacia sí mismo y lo transforma de manera integral. Semejantes posibilidades son dignas de atención en toda labor educativa o terapéutica.

Tal enfoque de la *epimeleia heautou* contrasta con la idea de que ocuparse de uno mismo implica egoísmo. Hacerse cargo de uno libera a otros de algo que no les corresponde y con ello se permite que los demás se responsabilicen de su propia vida. En el ámbito moral, el ejercicio ético pone en duda lo socialmente aceptado, lo cual no es lo mismo que desecharlo de manera gratuita.

La filosofía, según la entiende Foucault, busca tener acceso a la verdad; por mediación de la espiritualidad, el individuo genera en sí mismo la transmutación que requiere para acceder a ella. La ascesis, la conversión de la mirada y el sufrimiento son costos que deben pagarse. Uno significa para sí sus propias conclusiones tras trabajar de manera ardua su propia óptica. En la perspectiva de Foucault, los filósofos de la antigüedad tenían claro ese precepto. La espiritualidad se especifica en el amor y el trabajo consigo mismo, lo cual provoca la transfiguración necesaria para acercarse a la verdad. A partir del fenómeno cartesiano, el método para el acceso a la verdad se redujo a la absorción de conocimientos, dejando fuera otros aspectos de lo humano. Los individuos que siguen

las formas modernas de acceso a la verdad se centran además en las condiciones del conocimiento, en la objetividad del mismo y en las maneras de obtenerlo, como si fuera algo tangible de lo que uno puede apropiarse.

Ocuparse de uno mismo es visto como un privilegio: tener tiempo para ver por las cosas de sí. Pero si eso no es elegido por el individuo no le es posible ver por los demás. A la idea de que el hombre actual está demasiado centrado en sí mismo y que eso explica que no se interese en otros, puede anteponerse la conclusión de que para ocuparse de alguien más es prioritario que el hombre vea primero por sí mismo. Las personas se encuentran en su relación con los demás, pero no a través del olvido de sí. Cuando el otro se vuelve un sentido que uno no encuentra en sí mismo, generamos un apego que impedirá al interlocutor construir el sentido que le corresponde. El infierno no siempre es el otro, sino impedir que cada uno se ocupe de sí mismo.

El acto de amor podría entenderse como el respeto al espacio ajeno y la promoción de la búsqueda personal. No se trata de amar al prójimo como a uno mismo, pues el amor se expresa de maneras distintas en función del sujeto amado y en principio no es igual amar a otros que a uno mismo. En todo caso, la ocupación de uno mismo permite y siembra la posibilidad (si se quiere, puede y se tiene el interés) de ocuparse del entendimiento de otros.

La fuente de la conversión

El arte de vivir y el arte de uno mismo son idénticos para Foucault. Además, propone estar atentos para alejarnos de lo que nos desvía de nosotros mismos, en el entendido de que “poder regresar a uno mismo es la conversión” (2004: 205).

El alejamiento de nosotros acontece en virtud de las apariencias, las cuales son obstáculos para la conversión. Estamos pisando un mundo de apariencias, por eso es necesario trabajar en el conocimiento de sí. Regresar a uno mismo requiere el rompimiento de nuestro vínculo con las apariencias.

El reconocimiento de la propia ignorancia es un camino de conversión, puesto que lleva a la identificación de las apariencias mediante la percepción *personal* de la vida. Para enfrentarse a ellas existe el modo platónico y el helenístico-romano. La conversión platónica supone el paso del mundo irreal al mundo de las ideas, del mundo de abajo al mundo de arriba. En la cultura helenística y romana, la conversión requiere pasar de lo que no somos a lo que somos.

Lo que se concibió en los primeros siglos como "conversión cristiana" requiere un cambio súbito en el que la persona es "un yo que se convierte en un yo que ha renunciado a sí mismo" (Foucault, 2004: 210). La ruptura del yo consigo mismo es una idea de la conversión cristiana que no está presente en la platónica, helenística o romana. Para estas últimas, la idea de ruptura es con lo que daña al yo, nunca una ruptura con el yo. La visión cristiana ubica su foco de atención en una presencia externa divinizada que es capaz de poseer amorosamente y cuya voluntad debe ser permitida. Sin embargo, "es difícil amar espontáneamente a Dios, pues hay que hacerlo cumpliendo un precepto" (Watts, 1994: 101).

Foucault propone retornar al centro del hombre, a la autenticidad que no necesita negarse a sí misma para florecer. Cabe preguntarnos nuestro nivel de conexión con esa autenticidad o la ausencia de tal. Una vida interior focalizada en algo externo provoca redundar en la negación. La búsqueda de uno mismo es un resultado, no sólo un proceso: quien se busca ya se ha dado cuenta de

que no se posee. El hombre que se busca ha logrado acceder un poco a sí mismo al darse cuenta de que necesita reencontrarse. Para ello, es necesario que comprenda los factores que lo condujeron a vivir y a pensar del modo en que lo hace.

La conversión que propone la filosofía no es la meta-subjetivación de la *metanoia* cristiana. La propuesta de los cristianos no es la única *metanoia* posible; en contraste, en vez de negar al sujeto, cabe modificarlo para que tenga una vida digna.

Los ejercicios de *anticuriosidad* hacia lo ajeno, propuestos por Foucault, son una manera de regresar la mirada hacia uno mismo. La conversión de la mirada supone no sólo no ver a los otros de manera exclusiva, sino prestarse a verse a uno mismo en estado de alerta. Asimismo, los conocimientos que no vale la pena saber son los que no tienen relación alguna con las metas del sujeto, que no lo transforman.

Epicuro mostró un amplio rechazo a los estándares sociales que señalaban la manera sabia de vivir. Consideró que era prioritario formar personas que se enorgullecieran de sus bienes inherentes y no estuvieran centradas en los bienes circunstanciales. Un individuo así, formado en la "*physiologia* o preparación de sí" (Watts, 1994: 236), no tendrá miedo y será capaz de denunciar y mostrar sus desacuerdos ante la opresión. La persona que logra cuidarse a sí misma es autosuficiente, lo cual provoca molestar a quienes les favorecería su sumisión. La persona que está atenta de sí se despreocupa del juicio externo, de las convenciones sociales y del castigo de una supuesta divinidad. Aquellos que saben por qué hacen las cosas dejan de temer, se han liberado. No corresponde aludir a estas personas como egoístas, sino como cultivadoras de sí.

La transformación requiere movimiento, y éste no se produce cuando los individuos repiten lo que ya saben y desacreditan lo que no coincide con ellos. Mostrar apertura equivale a dar un paso hacia la transformación. Dudar de la veracidad de lo que pensamos no equivale a dudar de lo que somos, puesto que incluso cabe dudar de lo que hemos creído ser. Algunos reniegan de la duda y otros la hallan interesante, pero son pocos los que la convierten en un instrumento de transformación.

En caso de estar dispuestos para la transformación, teniendo disposición hacia la duda, disminuiremos el margen entre el conocimiento del mundo y el conocimiento de sí, hacia el cual apuntará todo. En tal orden de ideas, saber de sí no consiste en centrarse sólo en uno mismo, como si ésa fuese la única fuente de conocimiento, sino en abrazar al saber en general, siempre y cuando desemboque en uno mismo y nos ofrezca sentido. El yo es el punto de partida, pero no el contenido definitivo; por eso "es preciso que la verdad afecte al sujeto" (Watts, 1994: 239). Se enseña mediante la transformación, a través del reconocimiento de la variabilidad, desde el movimiento.

El que enseña no controla al mundo, más bien se reconoce afectado por él. Se enseña desde la impotencia, sin negar la miseria personal. El filósofo es impotente y miserable, pero encuentra placer en ello y no trata de negar, como el resto del mundo, su propia levedad. No hay sujetos veraces: hay supuestas verdades que cimientan sujetos; no es el sujeto el que crea verdades, el sujeto es creado a partir de su percepción de la verdad. La clave no es escapar de los otros, sino que la interacción con ellos permita el retorno de la persona hacia sí misma. La conciencia está abierta al mundo, tal como lo está al yo, por lo que es recomendable no focalizarse en uno solo de ambos aspectos. La intención no es conjugar el sí mismo

totalitario o la erradicación del otro; tampoco es sensato buscar un equilibrio artificial entre esas posibilidades, sino culminar en uno mismo después de la angustiosa y placentera travesía de compartirse.

Retornar a la ocupación de sí

Sartre criticaba a sus profesores de la Escuela de París por su falta de contacto consigo mismos; no observaba en ellos una mística propia, los veía aburridos. Al no ocuparse de sí no se interesaban en el bienestar de la ciudadanía.

El cuidado de sí es el punto de partida de lo que acontece en la vida de los individuos y permea la voluntad. Es necesario preguntarnos si todos son capaces de ocuparse de sí mismos. Platón consideraba que existen condiciones y requisitos para la ocupación de sí. De acuerdo con Foucault, esa opción debería ser para todos, más allá de los privilegios económicos o los cargos políticos. Si todos los individuos requieren ocuparse de sí, quienes no lo hagan sufrirán las consecuencias. En ese sentido, una de las elecciones más importantes consiste en ocuparse o no de uno mismo.

La inquietud de sí refiere al yo de cada individuo. Si bien somos seres sociales, existen individualidades que deben explorarse, a pesar de que lo externo haya delimitado el mundo psíquico. Ocuparse de sí mismo es una actividad constante que requiere atención y confrontación. Por ello, "la inquietud de sí es un imperativo que no está ligado simplemente a la crisis pedagógica de ese momento entre la adolescencia y la adultez" (Foucault, 2004: 96). La inquietud de sí significa retornar a uno mismo, y eso implica desplazarnos hacia el propio centro. En el cristianismo solía rechazarse esa posibilidad en virtud

del encuentro con respuestas trascendentales no centradas en el hombre. Sin proponer ese mismo cauce, Camus advierte que "hay una felicidad metafísica al afirmar la absurdidad del mundo" (2006: 123).

Foucault percibe una "imposibilidad de reconstruir en la actualidad una ética del yo" (2004: 246), lo cual explica que el hombre contemporáneo se siga refugiando en tradiciones del pasado. En Platón, la inquietud de sí invita al reconocimiento de la propia ignorancia para, a partir de la reminiscencia, lograr el conocimiento. En el cristianismo se elude al yo o se intenta diluirlo para que Dios habite en el individuo; se admite la verdad de una superioridad y se la entiende como liberadora del hombre.

Tanto en la postura platónica como en la cristiana se admite la existencia de un mundo alterno donde lo absoluto existe desde antes de la creación de este mundo. Entre ambas posturas se sitúa, según advierte Foucault, la cultura helenística, cuyo fundamento no consiste ni en la reminiscencia ni en la negación de sí, sino en la conversión de uno mismo. El afán intelectualista obstruye con sus respuestas ingenuas el libre fluir de la persona hacia sí misma. El encuentro, o reencuentro, suele retardarse cuando interfieren los prejuicios y las explicaciones ordinarias. Esto muestra con claridad que "comenzar a pensar es comenzar a estar minado" (Foucault, 2004: 15).

Las formas de la inquietud de sí

Existe una amplia variedad de matices respecto a la ocupación de sí mismo: *a)* autocontrol (ser dueño de sí mismo); *b)* procurar sensaciones agradables (concientizarse de uno, autocomplacerse); *c)* actividades con uno mismo (respetarse, rendirse culto). Lo anterior muestra la diferencia entre el autoconocimiento y la inquietud de sí. El

primer término no expresa todo lo que la persona puede hacer consigo. La inquietud de sí desborda el autoconocimiento: es más amplia, lo supera e incluso cuestiona. Tanto para los epicúreos como para los estoicos, atenderse a sí mismo era una labor de toda la vida. De manera contraria, Foucault consideró que la necesidad de ocuparse de sí correspondía más a la etapa adulta, la cual es "el centro de gravedad, el punto sensible de la práctica de sí" (2004: 102).

Para Sartre, la dialéctica entre individuo y sociedad propicia condicionamientos de los que es difícil escapar. El otro se vuelve ineludible en el encuentro de uno mismo. Coexistir con otros se vuelve complejo cuando existe fricción, lo cual lastima a ambas partes. Por el contrario, en el ámbito de la naturaleza, "el agua nunca es lastimada puesto que no opone resistencia" (Watts, 1994: 90).

En virtud de lo anterior, la educación tendría que estar enfocada a capacitar a las personas para que hagan frente a las contrariedades sociales de la vida. Formar no es "inculcar un saber técnico y profesional" (Watts, 1994: 104); consiste en generar una armadura que proteja y disponga para el trato con el resto del mundo. De manera inversa, la tendencia educativa de las universidades privilegia la *producción* de profesionistas competentes que satisfagan las exigencias laborales, dejando de lado la ocupación de sí mismos o la inquietud de sí. Se trata de sistemas centrados en el "para sí" sartriano (Sartre, 2006: 129-169), focalizados en lo que la persona logra, no en ella misma.

El saber debe liberar, no esclavizar. Aprender implica convertirnos en alguien diferente y desaprender lo que no se es. Deshacerse de prejuicios o saberes que distraen de uno mismo es fundamental para promover la inquietud de sí. De este modo, "la inquietud de sí debe invertir por completo el sistema de valores vehiculados e impues-

tos por la familia" (Sartre, 2006: 107). Lo anterior no nos invita a hacer lo opuesto de lo aprendido en familia, sino a clarificar la manera en que ese sistema nos influyó y a elegir con qué de eso vamos a equiparnos para las propias andanzas. Si bien es cierto que toda inquietud de sí implica voluntad de poder (Nietzsche, 1996b), no resulta sensato el protagonismo desmedido o la rebeldía desenfrenada.

La inquietud de sí no se demuestra en el cuidado extremo de la apariencia, lo cual es vanidad. El autocuidado requiere de autocrítica, por ello se aleja de la autocomplacencia. Atender lo que la conciencia contiene es una forma de ocuparse de sí. Foucault compara la filosofía con la medicina (2004: 109-112) aludiendo a que ambas buscan la cura de enfermedades, una las del alma y otra las del cuerpo. En ese sentido, la inquietud de sí es una acción terapéutica. Nada tiene que ver con una actitud moralista o un culto al bien, sino con refrendar la posición del individuo.

Si bien puede accederse a la filosofía estando sano, el carácter precario de la enfermedad también es ocasión oportuna. No se filosofa desde el bienestar, sino en contacto con la vulnerabilidad; por ello, "la experiencia de salir de una escuela de filosofía no ha de ser la del placer sino la del sufrimiento" (Foucault, 2004: 112). El pensar, cuando es llevado hasta las últimas consecuencias, no evade la incertidumbre, la vacuidad y el sinsentido. La náusea (Sartre, 1972) no se desvanece por medio del conocimiento, sino que éste nos conduce a ella en algún punto. El individuo debe resistir el embate del vacío sin tergiversar lo que capta. Negar la incongruencia significa dejar de verse e implica desatenderse y posicionar la sugestión por encima de la integridad reflexiva. "Lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo que surge de su cara a cara [son] los tres personajes del drama

que debe terminar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia" (Camus, 2006: 42). Es lógico perder la lógica en un mundo absurdo. Camus tuvo razón, pero alguna validación debemos hacer para lograr seguir viviendo.

El anciano tiene más espacios para ocuparse de sí porque se desentiende de aquello que le estorba para tal misión; por ello se encuentra "liberado de todos los deseos físicos, libre de todas las ambiciones políticas a las cuales ahora ha renunciado, […] puede satisfacerse a sí mismo" (Foucault, 2004: 115). En ese sentido, la vejez es una meta, se tiende a ella y no hay motivo para evitarla. Si "la inquietud de sí implica siempre una decisión de vida" (2004: 119), la decisión del adulto debiera estar más consciente de su sometimiento al entretejido cultural. En virtud de que "la inquietud de sí siempre cobra forma en el interior de redes o grupos determinados y distintos entre sí" (2004: 125), su manifestación suele ser diversa y estar en constante movimiento.

La inquietud de sí y la stultitia

Cada individuo se construye en el devenir de sus días, a partir de elecciones que son una manifestación de su singularidad. Ninguna persona puede cargar sobre otra el peso de su propia decisión. La inquietud de sí pone de manifiesto la obligación de decidir; lo primero es el centro de la propuesta de Foucault, lo segundo deriva de la reflexión sartriana sobre la libertad. Al menos existe ese vínculo entre ambos. La urgencia de decidir y la implicación filosófica de tal situación es inherente a cada persona.

No todos ponen atención a su propia persona, otros no tienen interés. Sólo algunos son capaces de ocupar-

se de sí. Los distractores son muchos; por ello cabe desprenderse de los afanes, de modo que pueda vivirse una especie de vejez prematura, justo la del que no se turba por nada y centra la atención en su propia debilidad. La muerte libera de la conciencia de sí; el abrazo de la nada nos suelta de todo. El paso de la existencia a la nulidad permite que el individuo, plenamente libre por fin, deje de ser.

La práctica del cuidado de sí, surgido de la inquietud de sí, no es un ejercicio de vanagloria; supone la comprensión de la propia yoicidad. En ese sentido, "el prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí" (Foucault, 2004: 131). En la educación, la interacción entre el docente y su prójimo acontecen a partir del estilo de magisterio del primero. Tal ejercicio tiene diversas modalidades: *a)* el magisterio del ejemplo, a la manera del aprendizaje vicario de Bandura (Bandura y Walters, 1974); *b)* el magisterio de la competencia, mediante el cual se propician habilidades; *c)* el magisterio a partir de la confrontación o la práctica socrática. El aprendiz necesita saber que no sabe y entender que puede saber más de lo que cree. El interrogatorio o los diálogos requieren de interlocutores capaces.

El verdadero estudiante no intenta superar por completo su ignorancia, sino dejar atrás el estatus de quien no ha conocido las características de su existencia. El maestro es un "operador de la reforma del individuo y de su formación como sujeto" (Foucault, 2004: 133). Nadie puede ser operador de su propia transformación en solitario; resulta fundamental contactar con otros que cuestionen y confronten. Esta interacción se facilita cuando acontecen encuentros que permiten contactar con lo que somos a partir del otro, a partir de la epifanía o manifestación del rostro ajeno (Lévinas, 2001).

Cuando el otro impide el encuentro o se cierra a su concreción, no hay coincidencia. Quienes no están atentos a sí mismos no pueden disponerse al encuentro con los demás. Foucault reconoce que algunos están lejos de cuidarse a sí mismos. Cualquier situación externa hace eco en el interior de alguien descuidado. El criterio es laxo cuando la incapacidad de análisis se mezcla con desinterés hacia la reflexión. Quienes viven en semejantes condiciones están sometidos por la *stultitia* (2004: 135) y son incapaces de discernimiento.

El *stultus* (necio) cambia de opinión a cada instante y no pone atención ni a sí mismo ni a su entorno. En tales condiciones no puede elegir o querer con libertad, pues "querer libremente es querer sin ninguna determinación [...] y quererlo absolutamente" (Foucault, 2004: 137). Además, el único objeto que un *stultus* admite es su falsa idea de sí, cuya ficción no percibe por estar desconectado de sí mismo. La *stultitia* conduce a la falta de respeto genuino hacía sí. Foucault concibió la posibilidad de querer de manera libre mediante una voluntad atenta al yo. No se trata de un yo diluido por circunstancias, sino una circunstancia más. Si bien el yo suele ser un velo, es el velo más íntimo.

El individuo que logra aprecio hacía sí mismo está conducido por la *sapientia*. Quien interviene ante la *stultitia* del otro se vuelve un interventor que promueve la *sapientia*. No basta con realizar labores educativas, se requiere colaborar de verdad, tender la mano; no es apropiado indicar al otro el camino que le corresponde, sino propiciar el encuentro de éste con *su* camino. El educador se vuelve, en tal sentido, un propiciador de discernimientos.

Inquietud de sí y transformación social

Para poder propiciar la inquietud de sí en los demás se requiere practicarla en uno mismo. Comprometerse con la propia liberación supone el entendimiento de la necesidad de promover la liberación de otros. La persona debe despertar primero para luego ser alguien que promueve el despertar. No se trata de inculcar ideas nuevas, sino de llevar hasta las profundidades de sí mismo al otro. La filosofía sólo es tal cuando nos vincula con la responsabilidad social. La diferencia entre un pensador y un intelectual radica en que el segundo no tiene comprometida su opinión y es capaz de denunciar. El sentido de la denuncia es promover la liberación mediante la criticidad. Las distintas sociedades requieren de intelectuales de ese tipo.

De acuerdo con Foucault, el compromiso social puede acontecer en la escuela y en la consejería privada. La escuela atiende a un mayor número de personas, pero a un nivel distinto de la consejería privada. En consonancia con Epicteto, Foucault propone que los procesos de acompañamiento sean caracterizados por la *pikra anagke* o "la necesidad amarga de renunciar a lo que creemos verdadero" (2004: 137). La promoción de este ejercicio de desprendimiento requiere que el interlocutor caiga en la cuenta del error en que se encuentra. Deshacerse del engaño implica constatar que hemos sido convencidos por un discurso elaborado que logró sugestionarnos y nos condujo a creer en algo que es falso.

La *pikra anagke* no siempre es bienvenida. Sócrates se denominó como aguijón del pueblo al comprobar que a nadie le agrada ser confrontado. La mejor manera de convertirse en un aguijón de otra persona es, según Foucault, "mostrarle que en realidad hace lo que no quiere y no hace lo que quiere" (2004: 145). El individuo con-

temporáneo provoca daños en sí mismo al hacer cosas que en realidad no desea. Para hacer notar semejante situación se requieren las "dos grandes cualidades del filósofo: refutar y encauzar la inteligencia de otro" (2004: 145).

El filósofo, o la persona que tiene inquietud de sí, no siempre es un conversador amistoso, sino un acompañante de existencia. Cuando alguien forma sus propias opiniones no puede silenciarse a sí mismo; debe interpelar a otros para que encuentren sus propias razones, y ésta se convertirá en su labor política y social. Al tener una opinión propia se gana la desavenencia de aquellos que están en desacuerdo, generando un recelo que puede intimidar.

Foucault alude a la importancia de vincular la filosofía con la política y la retórica; enuncia, además, que la filosofía no debe atraer rebeldía barata, terquedad o agresividad, sino congruencia de vida. De tal modo, "la práctica de sí se liga a la práctica social […] y la constitución de la relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el otro" (2004: 158).

En las relaciones con los demás resulta primordial la *parresia* (Foucault, 2004: 167) o la franqueza que se tiene con el interlocutor. Una persona es franca cuando sus mensajes son honestos. En los casos en que debe ser denunciante, la persona que actúa con parresia manifiesta sensibilidad y tiene noble intención. La franqueza se asocia con la ética. Cuando la denuncia se realiza para dañar, dejando de lado la mejora ajena, no interviene la franqueza sino la imprudencia.

La franqueza debe estar presente en los exámenes de conciencia de la persona que está inquieta en torno a sí. La congruencia es imprescindible para el cuidado de sí. En ese sentido, no hay fuerza en el mensaje cuando

el contenido no es llevado a la vida de quien lo emite. La congruencia de hacer lo que se dice es testimonio de la propia credibilidad. Cuando una persona adquiere credibilidad tiene el poder de impulsar a otros hacia su propio progreso.

Debido a que la credibilidad está conectada con la congruencia, con la franqueza y la recta intención, la inducción del cuidado de sí en otros inicia con el ejercicio ético del interventor. La ética no consiste en seguir de manera sumisa las normas establecidas, sino en discernir de manera honesta lo que es apropiado realizar en cada situación.

El cuidado de sí no nos aleja del otro, sino que favorece el encuentro con lo que podemos hacer para la mejora social. El mundo no es habitado por nosotros, es el mundo el que nos habita. No necesitamos desear ser entes sociales, ya lo somos. Por consiguiente, el mundo supone la consideración de otros y la reconsideración de uno mismo; por ello la ética es ineludible para el cuidado de sí.

Cuando el hombre y la mujer contemporáneos actúan en detrimento de su capacidad de reflexionar y cuidar de sí mismos, se vuelven opacos ante su propia vista. Nunca será demasiado tarde para comenzar el noble camino del discernimiento, del cuidado de sí y de la búsqueda holística en la que se edifica la filosofía.

EPÍLOGO

Somos el eco del viento sobre el mar, la lágrima sostenida que permite encauzar el odio, aspiramos el rocío de la nada en nuestro fin. Escribimos la historia de la propia vida partiendo de cero y hacia el vacío.

La nada oculta de la cual toda persona ha surgido nos acompaña siempre; hemos sido creativos para nombrar de distintas formas lo que está más allá de este mundo. Cada uno de nuestros pensamientos ha recorrido múltiples vetas de origen difuso; nuestras interpretaciones han sido procreadas en la fragilidad y el condicionamiento.

Si la nada es una posibilidad infinita, nos impulsará hasta el fin que es ella misma; se trata de un Motor, de un dínamo que todo lo atrae sin forzarlo y que nos permite ser. Nuestras ideas de Dios convergen y se cruzan con nuestros anhelos más profundos. El único reclamo posible que puede hacerse a Dios es que permanezca inescrutable para nuestra cognición; su ausencia es la presencia sublime que nunca podremos esbozar. Inmóvil, tal como es, en la inercia de quietud, se mantiene inalterable.

Todos los caminos de la hermenéutica han sido heredados, las implicaciones culturales de la moralidad están a la vista para quien sea capaz de mirar con atención. La ética es producto de nuestra afinidad con el Motor, estamos deseosos de promover lo que parece correcto a nuestros ojos. Resulta difícil apartarse de la vanidad cuando sólo a eso nos hemos aferrado. Querer controlar la vida y la conducta, la propia y la ajena, en función del propio ideal, es resultado de anorexia reflexiva.

Lo que nos queda son sombras, rodeando el afán de luz que perdemos de vez en cuando. Estamos poseídos por el imperio de nuestra propia vista; no hemos sabido creer sin ver y menospreciamos el conocimiento de lo intangible. ¿Cómo poder ver la nada? ¿Cómo poder palpar a Dios? ¿De qué manera encontrarlo en la nada o dejarlo de buscar para encontrarlo por fin? La filosofía nos permite dudar, y la duda no siempre conduce a respuestas contundentes. Quizá la suma de las preguntas nos acerque a la cuestión esencial.

La religión ha sido el velo de Dios, representa nuestra imposibilidad de afirmarlo; por ello lo desdibujamos al querer encontrarlo. Nadie escucha a Dios si antes no aprecia el silencio de la nada. No hay fenómenos religiosos que nos conduzcan al territorio de lo nunca visto, las sombras se multiplican. La frontera de la conciencia es poco clara para quien ha perdido el afán de nombrarlo todo. La libertad es vana utopía que nos adereza la vida, aun reconociendo su imposibilidad. Nos hemos perdido del banquete por masticar con ansiedad. Debemos digerir que nuestra mirada es lo que nos entrelaza con el mundo y que sólo escaparemos de aquí al unificarnos con la nada para siempre.

Es oportuno callar ante el grito del silencio; hay que dejarlo proferir la ofensa que se expresa en lo inaudible. La paz está cerca cuando se acepta la guerra, la vida ad-

quiere sentido cuando nos sabemos mortales. El tiempo se escurre a pesar de querer aprisionarlo con nuestras manos agrietadas, pero todavía es posible la conversión: volver los ojos a lo que nos concierne de verdad. Nuestra mirada nos muestra un mundo de quimeras; testimoniamos el vacío de las cosas, la nada oculta que todo lo contiene. Retornaremos al cero, sin tregua.

Siempre giramos y el Motor nunca se romperá; estallará en mil pedazos lo que nos inspiró en la vida, pero el movimiento proseguirá. Cuando el silencio nos habite por completo, no podremos darnos cuenta; habrá ojos, pero no podrán volver a nombrar lo que miran. El eco de lo que fuimos resonará junto con la nada, seremos más virtuosos por lo que sabremos callar. Sólo en la calma se percibe la resonancia del principio primordial. El oído revienta con el palpitar de la nada.

Todos nos iremos, y el polvo de nuestras sandalias será testigo del camino recorrido. La vida es un efímero estado de sensibilidad que transcurre a través del tiempo que acontece en un cuerpo sin retorno. Las palabras son soplos que esparcen las cenizas; nuestros latidos son murmullos del sonido primigenio cuya pausa final permite el desocultamiento de la nada.

REFERENCIAS

Ackerman, James (1997), *La arquitectura de Miguel Ángel*, Celeste, Madrid.

Agamben, Giorgio (2001), *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Agustín de Hipona (1971), *De la gracia y el libre albedrío*, BAC, Madrid.

Aristóteles (1978), *Acerca del alma*, Gredos, Madrid.

_____ (1985a), *Ética eudemia*, Gredos, Madrid.

_____ (1985b), *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid.

_____ (1990), *Retórica*, Gredos, Madrid.

_____ (1994), *Metafísica*, Gredos, Madrid.

_____ (2005), *Fragmentos: protréptico*, Gredos, Madrid.

_____ (2007), *Tratados de lógica*, Gredos, Madrid.

_____ (2008), *Física*, Gredos, Madrid.

Aubenque, Pierre (1981), *El problema del ser en Aristóteles*, Vidal Peña (trad.), Taurus, Madrid.

_____ (1999), *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona.

Balandier, Georges (1997), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona.

Bandura, Albert, y Richard Walters (1974), *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*, Alianza, Madrid.

Bekker, Immanuel (1960), *Aristotelis Opera*, W. De Gruyter, Berlín.

Bergson, Henri (1976), *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid.

Beuchot, Mauricio (1986), *Lingüística estructural y filosofía*, Universidad La Salle, México.

_____ (2004), *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

Camus, Albert (2006), *El mito de Sísifo*, Alianza, Buenos Aires.

Comte-Sponville, André (2005), *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Paidós, Barcelona.

Cornman, J. W., G. S. Pappas, y K. Lehrer (2006), *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*, UNAM, México.

Deleuze, Gilles (1986), *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona.

Derrida, Jacques (1989), *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid.

_____, y Hélène Cixous (2001), *Velos*, Siglo XXI, México.

Descartes, René (2000), *Discurso del método*, Porrúa, México.

Diógenes (1998), *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México.

Düring, Ingemar (2005), *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México.

Foucault, Michel (2004), *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

_____ (2005a), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México.

_____ (2005b), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.

Freud, Sigmund (2001), *Esquema del psicoanálisis*, Paidós, México.

Fromm, Erich (1973), *Ética y psicoanálisis*, FCE, México.

Fuentes, Carlos (2002), *En esto creo,* Seix Barral, México.

Gauguin, Paul (2000), *Escritos de un salvaje*, Istmo, Madrid.

Gibson, James (1990), *Organizaciones. Comportamiento, estructura y procesos*, McGraw-Hill, México.

Gumbrecht, Hans (2005), *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Universidad Iberoamericana, México.

Hegel, Friedrich (1997), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, México.

Heidegger, Martin (1998), *Cartas sobre el humanismo*, Peña, México.

Heller, Ágnes (1988), *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona.

Hitchens, Christopher (2008), *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Debate, Madrid.

Hume, David (1985), *Tratado de la naturaleza humana*, Porrúa, México.

Israëls, Han (2002), *El caso Freud. Histeria y cocaína*, FCE, México.

Jaeger, Werner (1984), *Aristóteles*, FCE, México.

Jay, Martin (2007), *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Francisco López Martín (trad.), Akal, Madrid.

Jung, Carl (1973), *C. G. Jung Letters*, vol. I, Gerhard Adler y Aniela Jaffé (eds.), Universidad de Princeton, Princeton.

Korsmeyer, Caroline (2002), *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*, Paidós, Barcelona.

Lacan, Jacques (1990), *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.

Lévinas, Emmanuel (2001), *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, transcendencia y altura*, Trotta, Madrid.

Malishev, Mijail (2002), *En busca de la dignidad y del sentido de la vida,* Plaza y Valdés, México.

Maslow, Abraham (1993), *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*, Kairós, Barcelona.

Maturana, Humberto (1995), *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*, Anthropos, Barcelona.

Maza, Enrique (1999), *El diablo. Orígenes de un mito*, Océano, México.

McLuhan, Marshall (1985), *La galaxia de Gutenberg*, Artemisa / Planeta, México.

Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Signos*, Seix Barral, Barcelona.

_____ (1971), *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid.

_____ (1976), "El ojo y la mente", en Harold Osborne (comp.), *Estética*, FCE, México.

_____ (2002), *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, FCE, México.

Nancy, Jean-Luc (2001), *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (1996a), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.

_____ (1996b), *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid.

_____ (2005), *Ecce Homo*, Tomo, México.

Nishida, Kitarô (2006), *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Sígueme, Salamanca.

Nishitani, Keiji (2003), *La religión y la nada*, Siruela, Madrid.

Platón (2007), *Leyes*, Gredos, Madrid.

Ramírez, Mario (2003), *De la razón a la praxis*, Siglo XXI, México.

Reale, Giovanni (1985), *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona.

Russoli, Franco (1980), *Los grandes maestros de la pintura universal. El esplendor del Renacimiento*, Promexa, México.

Sartre, Jean-Paul (1964), *Lo imaginario*, Losada, Buenos Aires.

_____ (1972), *La náusea*, Losada, Buenos Aires.

_____ (1994), *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México.

_____ (2001), *A puerta cerrada*, Losada, Buenos Aires.

_____ (2006), *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.

_____ (2007), *Las palabras*, Losada, Buenos Aires.

_____ (2013), *El muro*, Tomo, México.

Scharfstein, Ben-Ami (1984), *Los filósofos y sus vidas*, Cátedra, Madrid.

Schüler, Arnaldo (2002), *Diccionario enciclopédico de teología*, Universidad Luterana del Brasil, Canoas.

Sevilla, Héctor (2017), *Contemplar la nada*, Itaca, México.

Trías, Eugenio (1991), *La razón fronteriza*, Taurus, Madrid.

Tugendhat, Erns (2003), *Introducción a la filosofía analítica*, Gedisa, Barcelona.

Van Gogh, Vicent (2012), *Cartas a Theo*, Tomo, México.

Villoro, Luis (1962), *Páginas filosóficas*, Universidad de Veracruz, Veracruz.

_____ (2006), *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, Verdehalago / El Colegio Nacional, México.

Volpi, Franco (2012), *Heidegger y Aristóteles*, FCE, México.

Watts, Alan (1994), *Hablando de Zen*, Sirio, Málaga.

Xolocotzi Yáñez, Ángel (2004), *Fenomenología de la vida fáctica*, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, México.

Zagal, Héctor, y Sergio Aguilar-Álvarez (1996), *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, Publicaciones Cruz, México.

Zeller, Eduard (1897), *Aristotle and the Earlier Peripatetics, vol. II*, Longmans, Green & Co, Londres.

La nada oculta. Esbozos
de su presencia en Aristóteles
y en la filosofía contemporánea,
de Héctor Sevilla,
se terminó en diciembre de 2021.
El cuidado de la edición estuvo a
cargo de David Moreno Soto
y Maribel Rodríguez Olivares.
Formación de originales:
Caricia Izaguirre Aldana.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales